القراءة التعبدية
في الخطاب الفقهي
دراسة في فقه الزكاة

خالد بن سعيد المشرفي

من شبه الصلاة بالزكاة فغلط، لأن الصلاة عمل على البدن ليس فيه حق والزكاة دين يقوم في ماله.

ابن بركة، الجامع، ج1، ص603.

النصوص الواردة في الزكاة من حيث أموالها معللة، وليست تعبدية، ولم يقم دليل على أنها تعبدية.

محمد أبو زهرة، عبد الوهاب خلاف،
عبد الرحمن حسن،
حلقة الدراسات الاجتماعية، دمشق1952م

المحتويات

الفصل الثاني
فقه الزكاة بين القراءة التعبدية ومؤشرات المرونة

الفصل الثالث
القراءة التعبدية وإشكالية فهم النص

الفصل الرابع

القراءة التعبدية والتوسع في وعاء الزكاة

الفصل الخامس
فقه الزكاة بين الشعائرية والإجراءات التنظيمية

الفصل السادس

القراءة التعبدية ونظرة في شروط الزكاة

الإهداء

إلى أب كريم فارق الحياة ولم تفارق أخيلتنا وصاياه رَحِمَهُ ٱللَّهُ

إلى أم حنون مازالت تضحي وتضحي أمدها اللّه بالصحة

إلى زوجة مصون كابدت مشقة البحث

أم أروى

والبراء

والشفاء

والحارث

والنوار

بارك اللّه فيهم

إليهم جميعًا أهدي هذا الكتاب.

تقديم

اتخذت جدلية النص والعقل في الفكر الإسلامي مساحة تنبئ بأهميتها الكبرى، بداية بحفظ النص وتوثيقه والحفاظ عليه كما نزل من الله أو قيل حسب الطاقة البشرية، وانتهاء بفهمه واستيعابه وتنزيله على الواقع، وقد تباينت العقلية الإسلامية في فهم النص والأخذ عنه بين التزام المعنى الحرفي واعتماد الدلالات اللغوية، أو تعليل النص والبحث عن منطق التشريع، أو اعتماد علم مقاصد الشريعة وحكمه وغاياته وأهدافه لتوظيفها ضمن طرائق الاستنباط.

ومنذ بدايات نشوء الفقه الإسلامي عرف الفقهاء قسمين للفقه بينهما بعض التباينات والفروق: باب العبادات وباب المعاملات، الأول: بما يحمله من معاني الثبات والدوام وعدم التغير رغم اختلاف الزمان والمكان، والثاني: بقابليته للتغيير والتبديل واكتساب صفات الزمان والمكان وخصائصهما وتأثيراتهما، مما له تأثيره في طريقة الاستنباط، وبوجه خاص طريقة الاستفادة من النص بصفته الثابتة في باب المعاملات أو العادات، التي تأبى القرار على وتيرة واحدة أو حالة ثابتة.

والعبادات في الفقه الإسلامي ذات طبيعة إنسانية،

ولها قابلية للثبات والاستمرار رغم اختلاف الزمان والمكان دون أن تتأثر بهما، إذ إن موضوعها هو ذات الإنسان، وتخاطب روحه ووجدانه، كالصلاة والصيام والحج، أما الزكاة فموضوعها المال وهدفها المساهمة في بناء المجتمع وتمويل الدولة، فالفرق هو الفرق بين الروحي والمادي أو التعبدي والمالي، وإن تداخلا في بعض الصفات، الأمر الذي ولد غبشًا في التصور جعل من الصعوبة التمييز بينهما تمييزًا فاصلًا، فالحج مما يصنفه الفقهاء تحت العبادات البدنية المالية، والزكاة وإن كانت عبادة مالية لكن تدخلها المعاني الروحية من جهة الحكم والأهداف والمقاصد، ومن هنا تختلف اعتبارات الفقهاء في مسائل الزكاة بين تغليب المعنى التعبدي أو المعنى المالي.

إن القراءة التعبدية لا تحبذ مفارقة النص تحت أي شكل من أشكال إعمال العقل، وهذا ما يتناسب من حيث المبدأ مع طبيعة مجال العبادات، وفي هذا البحث سنرى كيف أصبحت مكانة هذه الفريضة عندما اعتمدت القراءة التعبدية، كطريقة لتفسير نصوصها، وممارسة الاجتهاد في مسائلها، في ظل اختلاط بين العبادة المحضة وغير المحضة، والثابت والمتغير المصلحي والتاريخي، والقطعي والظني.

وبمر العصور وتراكم التوجهات الفقهية لمصلحة القراءة التعبدية أصبحت تلك الأطروحات ذات الطابع الشعائري أشبه بالمسلّمات الفقهية، نتيجة ضخامة الهالة التمجيدية للأسماء التي تبنت تلك الأطروحات، وبتأثير عامل الزمان أضف إليه حالتي التقليد والتكرار الفقهي وأنه ليس في الإمكان أحسن

مما كان، وعمومًا يمكن القول إن حالة التخلف الحضاري لم تكن بمنأى عن الجانب الفقهي.

لكن مهما تغلبت القراءة التعبدية على مساحة كبيرة من النتاج الفقهي للزكاة إلا أن القراءة المقاصدية ظلت أيضًا حاضرة، ويمكن الكشف عنها بكل سهولة ويسر، بالنظر إلى الحرية الفكرية التي أتاحها الإسلام، ومرونة حركة الاجتهاد وتعدد الآراء في المجال الفقهي لاسيما في القرون الأولى، حيث يجد الباحث في التراث الفقهي من الأقوال الفقهية الأكثر حداثة في عصر التابعين ما لا يجده عند من بعدهم، مما يفتح الباب واسعًا لكثير من التساؤلات، حول انعدام الحضور الفقهي في العصور اللاحقة لكثير من الطروحات الفقهية، التي كانت حاضرة وبكثافة قبل مرحلة تقنين طرائق الاستنباط وفهم النص.

وفريضة الزكاة رغم كونها أحد الأركان الخمسة وقرينة الصلاة في كثير من آيات الكتاب العزيز، إلا أن ذلك لا ينفي عنها وظيفتها المالية بشكل أساسي، وقد لُفت هذه الفريضة بثوب العبادة ـ حسب عادة التشريع ـ ترغيبًا فيها، وتخويفًا من إضاعتها، لا يحكمها في ذلك إيمان حي وضمير متيقظ فحسب، بل جهاز حكومي يجدّ في تحصيلها وجبايتها، لأنها حق الله وحق الدولة وحق الفقراء، الأمر الذي يدفع الباحث إلى التساؤل عن الفرق بينها وبين الضرائب الحديثة، التي كان نظام الزكاة يقوم مقامها، فهل يمتلك الخطاب الفقهي من مرونة التعاطي مع مستجدات العصر ومتطلبات الزمان ما يفي بذلك.

وفي سياق عودة الأمة إلى تراثها والتزامها بثوابت دينها، وجدت في بعض الدول قوانين الزكاة في بعضها بصورة إلزامية، وفي أخرى بشكل اختياري، أما الضرائب الحديثة فلا نقاش في إلزاميتها، لأن الدول تعول عليها الكثير، أما الزكاة فهي ذات عوائد محدودة، والسبب فيما يرى الباحث لهذه الصورة الباهتة لفريضة الزكاة وعدم فاعليتها في الشأن الاقتصادي العام، هو الإطار الفقهي الذي وضعها فيه الفقهاء أنفسهم؛ حيث أثرت القراءة التعبدية كثيرًا في تنحيتها عن الفاعلية الاقتصادية، وليس أدل على ذلك من فتح باب الضرائب باكرًا في الفقه الإسلامي تحت ذريعة (أن في المال حقًا سوى الزكاة) باعتباره مسارًا آخر مغايرًا للزكاة، مقابل أن تحتفظ الزكاة ببعض (خصوصيتها التعبدية) الأمر الذي أسهم في تحجيمها والتقليل من شأنها، وإبعادها عن ميدان الفعل الحضاري، الذي قاتل الصدّيق مانعيها بسببه، رغم أن بعضهم لم ينكر فرضيتها لكن أبا بكر وهو المتضلع من أسرار التشريع يعلم أن الزكاة ليست عبادة بين العبد وربه فحسب، بل حق للدولة يجب عليها تحصيله، وأي سلطان سيبقى وأي حرمة سترعى لهذه الدولة التي منعت الزكاة فلم تستطع جبايتها؟.

يتحدد موضوع الدراسة بالبحث في القراءة التعبدية تاريخها ونشأتها وأشكالها ومضامينها في عموم الفقه الإسلامي، ومن خلال الفصل الأول تحديدًا للانطلاق بعد ذلك للبحث في فقه الزكاة على وجه الخصوص، وبشكل أكثر تركيزًا على أن الحديث عن القراءة التعبدية

لا يعني الاقتصار عليها، كما لا يمكن تجليتها إلا بمقارنتها بالقراءة المقاصدية، فبعرض الآراء المختلفة مشفوعة باعتباراتها وأوجه منطقيتها تتبين ملامح القراءة التعبدية، في التزام النص وعدم الخروج عنه، وإذا كان الفصل الأول جاء مدخلًا للبحث وتوطئة له فإن بقية الفصول جاءت مخصصة للحديث عن فقه الزكاة باعتبارات مختلفة، ليس من مقاصد هذا الكتاب أن يعطي تصورًا عامًا وشاملًا عن فقه الزكاة، ولا هو معني بعرض دقيق مسائله، فهذا باب له مدونات الفقه قديمها والحديث، وإنما كان جل اهتمام الباحث هو محاولة اكتشاف المعاني الثاوية وراء الاجتهادات الفقهية وربط الأقوال الفقهية بسياقاتها الزمنية ورصد تجليات القراءة التعبدية في فقه الزكاة.

تعتمد إشكالية البحث على فرضيتين اثنتين:

أولاهما: نفترض مبدئيًا وجود فروق جوهرية بين مجالي العبادات والمعاملات اعتمادًا على وعي متأصل بذلك في العقلية الفقهية، كما قرر ذلك بن بركة في الجامع والغزالي في الإحياء والعز بن عبدالسلام في قواعد الأحكام.

ثانيتهما: أن تلك الفروق الجوهرية بين بابي العبادات والمعاملات تقتضي تغايرًا في كيفية التعامل مع النص واستنباط الأحكام، ففي العبادات وهي لا تثبت

إلا من قبل الشارع يجب التزام حرفية النص، والوقوف عند حدوده، وعدم التزام أي عبادة أو شعيرة غير ما ورد به النص، أما المعاملات فهي تقوم على أساس المصلحة، التي تتغير من زمن لآخر ومن مكان لآخر، ويمكن إدراكها بمحض العقل، (أنتم أعلم بأمور دنياكم) دون الحاجة إلى النص الصريح، ويكفي الاستهداء بمضامين وكليات التشريع العامة، وتبدو الإشكالية أكثر وضوحًا، عند معالجة باب المعاملات والتعاطي مع أحكامه بالطريقة المستخدمة نفسها في باب العبادات، الأمر الذي يعده الباحث خللًا في مناهج الاستنباط الفقهي وطرائق الاجتهاد، أسهم ولا يزال في حركة التراجع الحضاري، وليس أدل على ذلك من الإدانة التي وجهت إلى الطوفي ونظريته في المصلحة المرسلة، لا لشيء إلا أنه ابتعد عن دائرة النص وحرفيته، فيما ينبغي أن تكون فيه سلطة النص ضعيفة، وفي هذا الكتاب تركيز على البحث في الخطاب الفقهي ذي الطابع التعبدي في فقه الزكاة.

وقد هدف الباحث من وراء هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الغايات والمقاصد:

أولاً: وضع تصور صحيح وواضح للقراءة التعبدية وتحديد إطارها الفكري الذي تعمل فيه.

ثانيًا: الكشف عن الأطروحات الفكرية للقراءة التعبدية في فقه الزكاة وكيف أسهم ذلك في حالة الجمود التي أصابته.

ثالثًا: الكشف عن عامل له أثر كبير في فقه الزكاة وهو السياسة المالية وصلاحيات ولي الأمر في الفرض والعفو.

رابعًا: التعرف على البعد التاريخي الذي يؤثر في الفكر بشكل عام ودون استثناء، والفقيه لا يمكنه التخلص من تأثير المحيط والفكر العام والثقافة السائدة والواقع المعيش، لأن نتاج الفقه ما هو إلا محصلة وناتج لمعادلة النص والواقع، فما مدى تأثير البعد التاريخي في فقه الزكاة على وجه الخصوص؟

خامسًا: تتبع تأثيرات الواقع السياسي في فقه الزكاة، باعتبار أن الواقع له تأثير كبير في الفقه، ومن الخطأ الاعتقاد أن الفقه هو نتاج تعامل الفقيه مع النص وحده.

سادسًا: الكشف عن التباينات الفقهية، التي هي ثروة فكرية تحمل الكثير من المنطقية والاعتبارات العقلية والنصية، لا يصح إغفالها أو تجاهلها، كما لا يجوز في الوقت ذاته الوقوف عندها بل تطويع الواقع لها والنظر إليها وكأنها مسلمات، بل هي نتاج فكر بشري له تقديره واحترامه دون تقديس يستلب العقل ويشل التفكير، ولا هضيمة للمتقدم تحول دون الاستفادة من نتاج فكره.

وسيلاحظ القارئ الكريم هاجس نقد الذات لدى الباحث، باعتباره السبيل نحو الإصلاح، وأنه تكميل للذات لا انتقاص لها، وأنه الواجب المحتم نحو تراثنا الفقهي بكل ثروته وثرائه، لا يغض ذلك من مكانته وقدره، غير أن ذلك لا يصح أن يحول حجابًا دون الكشف عن مواطن العثار، وأسباب الجمود والتقهقر الحضاري، والتمييز بين ما هو تعبدي محض «كما رأيتموني أصلي» وما هو دنيوي صرف «شؤون دنياكم» وما كان منه في منزلة بين هذا وذاك.

وينهج الباحث نحو الاختيار المبرر من بين الأقوال الفقهية بما يراه مناسبًا لتحقيق أهداف التشريع وغاياته الكبرى، حسب القدر وفي حدود الوسع والإمكان.

الفصل الأول

مدخل لدراسة الفقه الإسلامي وفقه الزكاة

المبحث الأول: المدارس الفقهية في الفكر الإسلامي

(1) مدرسة الرأي ومدرسة الأثر

(2) أسباب الخلاف بين المدارس الفقهية

(3) الفقه الإسلامي وتأثير الواقع السياسي

المبحث الثاني: بين القراءة التعبدية والقراءة المقاصدية

(1) تعريف القراءة التعبدية

(2) أهم أشكال ومضامين القراءة التعبدية

(3) أسباب بروز القراءة التعبدية في الفقه الإسلامي

(4) مدخل التعبد في فريضة الزكاة

المبحث الثالث: مدخل تعريفي بالزكاة

(1) تعريف الزكاة

(2) أهداف الزكاة والحكمة من مشروعيتها

(3) الزكاة بين العبادة المحضة والحق المالي

المبحث الأول

المدارس الفقهية في الفكر الإسلامي

[1] مدرسة الرأي ومدرسة الأثر

تمثل محدودية النصوص واستمرارية الوقائع والنوازل إشكالًا مفصليًا في الفقه الإسلامي، لأن الفقه بطبيعته يعتمد على النقل بشكل مباشر (النص) أو بشكل غير مباشر (الاستنباط)، الأمر الذي يدفع باتجاه العمل بالرأي واستلهام النقل في شكله غير المباشر من خلال الاسترشاد بمقاصد الشرع العامة، والقواعد الكلية، وتفعيلها ضمن منظومة الفقه الإسلامي، بما يضمن وجود حكم شرعي لكل نازلة.

وإذا كانت محدودية النصوص تعتبر إشكالًا منذ أقرب العصور إلى عصر النبوة؛ فإنها اليوم تبدو أكثر إلحاحًا بالنظر إلى المسافة الزمنية بين عصر النبوة والعصر الحديث، وبالنظر إلى المتغيرات الكثيرة والأحداث المتسارعة، الأمر الذي يستدعي حضور الفقيه الذي ناط الله به مسؤولية استنباط الأحكام.

وضمن عملية الاستنباط فإن وقوع الخلاف بين البشر من الأمور الطبيعية التي فطر الله الناس عليها، وهو يشف

عن أنماط التفكير وطبيعة النظر إلى النصوص، فحين أمر الرسول ﷺ أصحابه بالخروج إلى بني قريظة قال: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»[1] فلما حضر وقت الصلاة وهم في الطريق صلى البعض في الوقت، وقالوا: إنما أراد الرسول ﷺ الإسراع في السير والسرعة فيه، وصلى الآخرون العصر بعد أن وصلوا إلى بني قريظة بعد صلاة العشاء، ولما أخبر الرسول بذلك لم ينكر على أحد، الأمر الذي يؤكد أن فكرة الخلاف في النظر والفروق بين الاجتهادات الفقهية كانت حاضرة منذ مراحل التأسيس الأولى للفقه الإسلامي، وبنظرة إيجابية يمكن القول إن الخلاف هو دليل على حيوية الفقه، وإن نتاج الفكر الإنساني له احترامه وتقديره لأن العقول ليست واحدة والملكات الفقهية ليست متشابهة، الأمر الذي يوجب استثمار الخلاف بشكل إيجابي، وفتح المجال لأصحاب العقول لممارسة الإبداع في فهم كلام الله والاستهداء به.

وقد كان صحابة الرسول ﷺ إذا عرض لهم أمر رجعوا إلى كتاب الله، فإن وجدوا فيه الدليل على الحكم الشرعي قضوا به، وإن لم يجدوا التمسوا الحكم في ما حفظوه من سنة الرسول ﷺ، فإن لم يجدوا أعملوا الرأي واستفرغوا الجهد في استنباط الحكم الشرعي.

وكان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم أو عرضت عليه مسألة نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى

(1) **مسلم برقم (1770).**

به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا فيقضي به، فإن لم يجد سنّة سنّها النبي ﷺ جمع رؤوس الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك[1].

ولم يكن الصحابة كلهم يعملون الرأي بل كان منهم من يتوقف عنه ويقتصر على ما ورد في الكتاب أو السنّة، وبذلك وجد بين الصحابة توجهان فكريان يختلف أحدهما عن الآخر في أصوله ومضامينه، ففي حين يلتزم أحدهما بالأثر كأصل من أصول التشريع مكتفيًا به فإن الآخر يعمل الرأي ويعتبره مصدرًا آخر للتشريع يعول عليه في الاستنباط.

ومن النوازل التي أعملوا فيها الرأي إعلان الحرب على مانعي الزكاة، إذ لم يحدث مثل ذلك من قبل مما استدعى إعمال النظر والقول بوجوب قتالهم حتى يدفعوا الزكاة.

ومن ذلك منع عمر إعطاء سهم المؤلّفة قلوبهم رغم وروده نصًا في آية الصدقات، لكنه نظر إلى حكمة التشريع في ذلك وهي تأليف قلوبهم على الإسلام إذ كان ضعيفًا، فلما قوي أمره وجب قطع هذا السهم عنهم لاستغناء الدين

(1) عبد الكريم زيدان، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص106.

والدولة، وكان هذا الفريق من الفقهاء ـ حسب السايس ـ يرى أن أحكام الشرع معقولة المعنى، مشتملة على مصالح راجعة إلى العباد، وأنها بنيت على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الحكم فكانوا يبحثون عن تلك العلل والحكم التي شرعت الأحكام لأجلها، ويجعلون الحكم دائرًا معها وجودًا وعدمًا، وربما ردوا بعض الأحاديث لمخالفتها لهذه العلل، ولاسيما إذا وجدوا لها معارضًا، أما الفريق الأول فكان يبحث عن النصوص أكثر من بحثه عن العلل إلا فيما لم يجد فيه أثرًا[1].

ومن ثم يمكن القول إن مدرسة الرأي تهتم أكثر من غيرها بالبحث عن العلل التي تتحكم في توجهات التشريع، وتحدد أهدافه ومساراته فهي بذلك أكثر شمولية من مدرسة الأثر التي تتعامل في كثير من الأحيان مع القضايا كأجزاء منفصلة بعضها عن بعض وغير خاضعة لأنساق منطقية.

ولعل أكبر اهتمامات مدرسة الرأي هو التعليل بالمصالح ودرء المفاسد، وكثيرًا ما يخالفون النصوص لزوال علتها أو لتغير الزمان أو لقصد سد أبواب الفساد، مما ينتج منه أحكام جديدة تخالف ما يراه أصحاب المدرسة الأثرية، فمن ذلك ما جاء في ضالة الإبل عن النبي ﷺ: «مالك ولها دعها فإن معها حذاءها وسقاءها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها»[2] فالحديث ينهى عن التقاط ضالة الإبل، وقد ظل هذا الحكم معمولًا به طوال

(1) محمد علي، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص85.

(2) **ابن ماجه برقم (2504).**

العهد النبوي وخلافة أبي بكر وعمر، ولما كان عهد عثمان أمر ببيع الضوال وحفظ أثمانها لأن في ذلك مصلحة لأرباب الإبل، بعدما ضعفت الأمانة في الناس، وهو المقصد الأساسي الذي جاء الحكم الأول لتحقيقه، لكن لتغير الزمان تأثيره الذي لا ينكر على الأحكام، ومن باب سد ذرائع الفساد توريث من طلقت طلاقًا بائنًا في مرض الموت، حيث إن المتعارف عليه فقهيًا أن المطلقة البائنة ليس لها الحق في الميراث، لكن لما كان الطلاق في مرض الموت مظنة لسوء النية بحرمان الزوجة من الميراث وجب الحكم بعدم منع المطلقة من حقها، معاملة للمطلق بخلاف ما قصد إليه، فقد رأى عثمان توريثها سواء أمات زوجها في العدّة أم بعدها، ورأى عمر توريثها إذا مات زوجها في العدّة لا بعدها.

وقد اشتهر بالرأي والتوسع فيه من بين الصحابة عمر بن الخطاب فقد كان ـ وحسب السايس ـ أكثرهم توسعًا فيه وذلك بفضل ما أوتي من نفاذ البصيرة ورجاحة العقل وجودة الرأي[1]. وتابعه على رأيه علي وعبد الله بن مسعود، وكان من المقلين في الرأي عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص والزبير.

وحفل الخطاب الفقهي الإباضي أيضًا بتنوع توجهاته، وتعدد الآراء الفقهية، بين من يميل إلى اتباع الأثر، ومن يطلق العنان للعقل يبحر في الكشف عن مناطات التشريع وحكمه، فما كان هذا الخطاب ذا توجه أوحد، بل حفل

(1) **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص53.

بآراء متباينة، نعتبرها اليوم ثروة فقهية تنضاف إلى عموم الفقه الإسلامي، ولكلا التوجهين امتدادات في الفقه الإباضي، عبر العصور اللاحقة، ومن خلال عرض بعض هذه المسائل الفقهية، سنتبين مدى ذلك التنوع:

أ ـ مسألة الأصناف المزكاة من الزروع والثمار: وفي هذه المسألة وجد توجهان كبيران أولهما: يلتزم بعض مفردات نتاج الأرض أو وعاء الزكاة بشكل عام، حسب النص الذي اعتمده، والثاني: يرى التوسع في كل ما أخرجت الأرض، مما له قيمة معتبرة، وهذان الرأيان رغم الفرق الكبير بينهما، إلا أن المدرسة الإباضية جمعتهما، ليس على مدى عصور أو قرون، بل في ظرف قرن من الزمان، بل بين شيوخ جمعتهم مجالس العلم، فجابر بن زيد يرى الزكاة في الزيتون، وهذا الرأي وإن وصل إلينا هكذا، لكنه من المنطقي أنه يقول بالزكاة في أصناف أخرى غير الزيتون، وغير ما وردت به نصوص الحديث، وبكل تأكيد فإنه ليس من أصحاب الاتجاه الأول، وينقل أبو غانم الخراساني مثل هذا الرأي، عن ابن عبد العزيز، حيث يرى في كل قليل أو كثير، أخرجت الأرض، من الحنطة، والشعير، والزبيب، والتمر، والذرة، وغير ذلك من أصناف الغلات،

كلها العشر، أو نصف العشر، ويصرح أبو غانم، أن هذا هو رأيه أيضًا، ثم ينقل عن الربيع قوله: ليس في شيء من ذلك العشر، إلا في الحنطة والشعير والزبيب والتمر[1].

وبمثل هذا الرأي الذي قال به جابر وابن عبد العزيز وأبو غانم قال أيضًا أبو حنيفة.

ب ـ مسألة اشتراط الأوساق في نصاب الثمار: تضمنت النقول السابقة رأي ابن عبد العزيز، أن في قليل ما أخرجت الأرض وكثيره الزكاة، وهو رأي أبي غانم أيضًا، وذكر بعد ذلك قول الربيع باشتراط النصاب، والقول بعدم اشتراط النصاب قال به أيضًا أبو حنيفة، وأصحاب الرأي.

والقائلون بعدم اشتراط النصاب في الزروع والثمار يجرون الآيات والأحاديث الواردة في الموضوع على عمومها كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿۞ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا

(1) **المدونة الكبرى**، ج1، ص268

(2) **سورة البقرة**، الآية: 267.

أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[1]. وحديث: (فيما سقت السماء والعيون العشر وما سقي بالدوالي والغرب[2] نصف العشر)[3].

ج ـ نصاب البقر: اختلفت مذاهب أهل العلم في نصابها، فمذهب الإباضية أنها تقاس على الإبل، وذهب الآخرون إلى أن النصاب فيها هو ثلاثون، لا تجب الزكاة فيما دون ذلك، وقد أورد أبو غانم في مدونته هذا النص: سألت أبا المؤرج عما روى الناس عن معاذ، أن رسول الله ﷺ، أمر أن يؤخذ من كل ثلاثين من البقر تبيع، أو تبيعة، ... قال: الأثر عند فقهائنا الذين نأخذ عنهم، ونعتمد عليهم، أن السنّة في زكاة البقر كالسنّة في زكاة الإبل، فيؤخذ منها ما يؤخذ من الإبل، ويعمل فيها ما يعمل في الإبل، ليس بينهم اختلاف[4].

(1) **سورة الأنعام**، الآية: 141.

(2) (الدالية) المنجنون تديرها البقرة والناعورة يديرها الماء، (الغَرْب) الدلو العظيمة.

(3) **الربيع برقم (331).**

(4) ج1 ص274.

وهذا الرأي ليس لديه من الثقة بالرواية بما يكفي، لذا فضل العمل بالقياس، لأنه أكثر منطقية من العمل بالرواية، بسبب أن الفرق كبير في حد الإعفاء، بين الإبل والبقر والغنم، بدليل أن الأضحية من الإبل والبقر عن سبعة أشخاص، فحاصل (7 × 5 = 35) وهو قريب من نصاب الغنم، بخلاف القول بأن النصاب هو ثلاثون، فعندئذ سيكون حاصل (7 × 30 = 210) فالفرق جد كبير، بين نصاب الغنم والبقر، مع أن المقدار الذي تدور عليه أنصبة سائر الأصناف المزكاة، هو (5،2%) أو ما يقاربه، ومن هذا ندرك المغزى من عدم عمل الإباضية بالرواية السابقة.

فالمذهب الإباضي فيه الكثير من الآراء، التي تميل إلى العمل بالقياس في أوسع معانيه، وتعمل التأويل والنظر في النص للكشف عن أسراره ومراميه، كما حفل المذهب أيضًا بآراء ذات طابع أثري، لا يحبذ الخروج عن ظاهر النص، ويرفض أي نوع من أنواع إعمال العقل، حدث كل ذلك في مراحل التأسيس الأولى للفقه، أي النصف الثاني للمائة الهجرية الأولى.

وقد رويت في ذم الرأي والعمل به آثار كثيرة كقول أبي بكر: أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في آية

من كتاب الله برأيي أو بما لا أعلم[1]. وكقول ابن مسعود: لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي قبله، أما إني لا أقول أمير خير من أمير، ولا عام أخصب من عام، ولكن فقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفًا، ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم[2]. وكقول ابن عباس: من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار[3]. ورغم هذه المرويات التي تنهى عن إعمال الرأي وتحذر منه إلا أن العمل بالرأي مروي عن كثير من الصحابة والتابعين.

وقد جمع ابن القيم بين الآثار الواردة في ذم الرأي وتلك التي تأمر به وتحث عليه بأن الرأي على ثلاثة أقسام: باطل، وصحيح، وثالث هو موضع اشتباه، فسوغ العمل بالرأي الصحيح حسب الآثار التي تجيزه، وأبطل العمل بالرأي المخالف للنصوص، وأجاز العمل بالثالث عند الاضطرار[4].

أما السايس فيرى أن ما ورد في ذم الرأي لم يكن القصد منه إلا أن يبعدوا عن ساحة الرأي من لم يتأهل له، حتى لا يجترئ الناس على القول في الدين بلا علم فيدخلون فيه ما ليس منه[5].

لكن بالنظر إلى الكم الكبير من المرويات التي أوردها

(1) المتقي الهندي، **كنز العمّال**، ج2، برقم (4149).

(2) الدارمي، **السنن**، برقم (188).

(3) الترمذي، **السنن**، برقم (2950).

(4) **إعلام الموقعين**، ج1، ص67.

(5) **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص53.

ابن القيم في ذم الرأي يرى الباحث أن المشكلة تتجاوز محاولة ابن القيم الجمع بين الآثار التي تذم الرأي وتلك التي تشهد بممارسته، كما تتجاوز التأويل الذي ذهب إليه السايس، لأن المدرستين كانتا تمثلان توجهين فكريين مختلفين ومتباينين، دارت بينهما الكثير من المناظرات تقتضي تأييد كل صاحب مذهب لمذهبه، الأمر الذي لا أستبعده على الوضّاعين ولو في العصور اللاحقة التي كثر فيها الوضع.

ومما يؤكد هذا الشك لدى الباحث أن ثمة إصرارًا على نقل الأقوال في ذم العمل بالرأي عن كبراء أهل الرأي أنفسهم، من الصحابة والتابعين كأبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود وغيرهم، رغم ورود العمل عنهم بالرأي وشهرتهم به، لكأن واضعي الحديث في ذم الرأي أرادوا تقويض أفكار مدرسة الرأي بأيدي أصحابها، إذا ما أضفنا إلى ذلك استباحة الكذب لدى بعضهم إذا كان لمصلحة الدين بنظرهم، الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد أن أغلب هذه الآثار يقع ضمن الصراع الفكري بين المدرستين[1].

وقد تركزت مدرسة الأثر بالحجاز، أما مدرسة الرأي فكانت في العراق، ولميل أصحاب كل إقليم إلى إحدى هاتين المدرستين ما يبرره[2]، فأهل الحجاز تبنوا مدرسة الأثر لأسباب أهمها:

(1) ر. ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص13.
(2) ر. السايس، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص85.

أ - كثرة ما لديهم من الآثار وانتشار الرواية فيهم.

ب - قلة ما يستجد من الحوادث التي لم تكن معروفة في عصر النبي ﷺ أو صحابته.

ج - تأثرهم بطريقة شيوخهم كعبد الله بن عمر في التزام الآثار والتمسّك بها والتورع عن الأخذ بالرأي.

أما تبني أهل العراق لمدرسة الرأي فمن مبرراته:

أ - قلة الموجود من الآثار الأمر الذي دفعهم إلى استعمال الرأي، وكذلك فإن منهجهم هو التقلل من الآثار والتشدد في قبولها بسبب ما كثر من الكذب في الحديث وانتشار الوضع فيه.

ب - إن العراق بلد حضارة التقى فيه الناس من بقاع شتى كالجزيرة وفارس وبلاد ما وراء النهر، وكثيرًا ما تقع الحوادث الجديدة وتطرأ الوقائع، مما لم يكن به عهد مع من سبقهم، ولا تتسع دائرة الأثر لاستيعابه.

ج - تأثرهم بالصحابي عبد الله بن مسعود وهو من أصحاب عمر بن الخطاب، وكان من تلاميذه علقمة بن قيس أستاذ إبراهيم النخعي.

أما عبد الكريم زيدان فيرجع نزعة الإكثار من الرأي والإقلال منه لا إلى اعتقاد المقلين حرمة الأخذ بالرأي

وإنما مرده أمر آخر، وهو طبيعة الفقيه نفسه وما فطر عليه ونمط تفكيره، وأن الفقهاء يختلفون في نظرتهم إلى النصوص واستنباطهم الأحكام، فمنهم من فطر على حب الوقوف عند ظاهر النصوص، والمعنى المتبادر منها، وعدم الابتعاد عن هذا المعنى الظاهر المتبادر إلا قليلًا، ومن شأن هذه النزعة حمل أصحابها على عدم الميل إلى الرأي، والاكتفاء بالنصوص، والتهيب من الفتوى بالرأي، ومن الفقهاء من لا يكتفي بظاهر النصوص، بل ينزع بفطرته إلى التغلغل في معاني النصوص والوقوف على معانيها البعيدة[1].

ويرد الخضري فكرة أن أهل الرأي يتركون بعض الأحاديث لأقيستهم في محاولة منه لردم الهوة بين المدرستين، معتبرًا هذا من الخطأ عليهم، حيث لم ير من يقدم قياسًا على سنة ثبتت عنده إلا أن منهم من لم يرو له الأثر في الحادثة، أو روي له ولم يثق بسنده فأفتى بالرأي، فربما كان ما أفتى به مخالفًا لسنّة لم تكن بمعلومة له، أو علمت ولكنه لم يثق بروايتها، أو عارضها ما هو أقوى في نظره[2].

ولا تعدو القراءة التعبدية والقراءة المقاصدية أن تكونا مصطلحين حديثين لمضمون قديم وهو مصطلح الأثر والرأي يحاول كلا الفريقين حل معادلة النص والواقع والمواءمة بينهما، وقد كان فقه الزكاة مجالًا رحبًا لآراء

(1) **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص106.

(2) محمد بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص113.

الفقهاء من المدرستين وعلى اختلاف القراءتين، كل بحسب طبيعته النفسية وخلفيته الفكرية، الأمر الذي أوجد تباينًا كبيرًا في المواقف مما يشكل ثروة فقهية للأجيال المتلاحقة، ومرونة في الأحكام وسعة في الخيارات الفقهية إذا أحسن استلهامها والإفادة منها.

[2] أسباب الخلاف بين المدارس الفقهية

يرفض ابن حزم فكرة الاختلاف لأنه ليس هناك ما يسوغه البتة، ويرى أن الواجب هو اتباع ما جاء به القرآن الكريم وما صح عن الرسول ﷺ، كما يرى أن من الغلط القول: إن الاختلاف رحمة، معتبرًا هذه المقولة من أفسد ما يكون، مستدلًا على فسادها أنه لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق سخطًا، وهذا ما لا يقوله مسلم، واستدل لرأيه هذا بقوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٥﴾[2]،[3].

وقد بحث الأصوليون والفقهاء مسألة هي من أهم المسائل المتعلقة بالخلاف الفقهي، وهي هل يتعدد الحق أو لا[4]؟ الصواب أن الحق واحد لكن لا يجوز تخطئة الآخرين في اجتهاداتهم بل هم مأجورون عليها.

---

(1) **سورة آل عمران**، الآية: 103.

(2) **سورة آل عمران**، الآية: 105.

(3) ر. ابن حزم، **الإحكام**، مج2، ج5، ص61.

(4) ر. السالمي، **شرح طلعة الشمس**، ج2، ص284.
ر. الخضري، **أصول الفقه**، ص374.

ومع ذلك فإن مبدأ ذم الاختلاف وأن الحق واحد وما عداه ضلال وكفر حملا الأمة ما لا تطيق من الانزلاقات الفكرية كرفض الآخر وادعاء امتلاك الحقيقة وتكفير الآخرين وهو ما قسم الأمة شيعًا وأحزابًا يستحل بعضهم دماء بعض لشبه يتصورونها.

هذا فضلًا عن أن الخلاف الفقهي قد غدا واقعًا يجب التعامل معه بمرونة وبما يحقق مقاصد الدين وأهدافه ولن أبعد النجعة إن قلت إن الخلاف الفقهي هو مصدر ثراء فكري وحضاري فتعدد الآراء وتنوع وجهات النظر ينبئان عن مساحة لحرية الكلمة والفكر أثمرت كثيرًا من الموسوعات الفقهية هي اليوم موضع اهتمام الكثير من الدراسات الفقهية والاجتماعية والتاريخية وغيرها.

والخلاف الفقهي ليس ترفًا فكريًا أو عبثًا بالنصوص، إنما هو قائم على معان واعتبارات علمية، وأسباب موضوعية تؤكد منطقيته، وفيما يلي بيان ببعض هذه الأسباب:

أ - عدم قطعية النصوص في الدلالة على المعنى: يرى عبد الوهاب خلاف أن كثيرًا من النصوص كما تحتمل أن تدل على معنى تحتمل أن تدل على معنى آخر، بسبب أن في النص لفظًا مشتركًا لغة بين معنيين أو أكثر، أو أن فيه لفظًا عامًا يحتمل التخصيص، أو لفظًا مطلقًا يحتمل التقييد، فكل مشرع يفهم منه حسب ما

ترجح عنده من القرائن[1]. ومثلوا لذلك بالخلاف في قوله تعالى: ﴿فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

حيث تحتمل هذه الآية معنيين:

الأول : أن الفيء أثناء المدة المحددة فإن لم يحدث ومضت المدة وقع الطلاق.

الثاني: أن الفيء أو الطلاق مطلوبان بعد مضي المدة.

ومن فقه الزكاة اختلفوا في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾[3] هل هذا الحق هو نفسه واجب الزكاة أو أن هذا الحق شيء آخر غير الزكاة؟ فالآية تحتمل المعنيين ويحتاج إلى القرائن لتعيين أي منهما[4].

ب ـ تعارض الأدلة: كثيرًا ما تتعارض النصوص في مجال الاستدلال الفقهي، أقلُّه فيما يتراءى لنا ـ كما يقول مصطفى الخن ـ إلا أنه في الحقيقة لا تعارض بين الأدلة لأنها كلها آتية من مصدر واحد هو الله تعالى،

(1) **علم أصول الفقه**، ص261.
(2) **سورة البقرة**، الآية: 227.
(3) **سورة المعارج**، الآية: 25.
(4) ر. اطفيش، **تيسير التفسير**، ج14، ص147.

سواء أكانت واردة في القرآن أم كانت واردة في السنّة ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1][2].

وهذا الاحتراز يبدو منطقيًا عند التنظير لموضوع تعارض الأدلة وفي حال أن الأدلة قد تتعارض من وجه ويمكن الجمع بينها بوجوه لكن أغلب حالات التعارض ـ حسب الواقع الفقهي ـ يبلغ حدًا لا يمكن فيه الجمع بين الأدلة إلا بترجيح دليل على آخر فهل يظل بعد ذلك التعارض (فيما يتراءى لنا) أم أنه خلاف جذري وحقيقي الأولى أن نتقبله ليكون ضمن النسيج الثقافي والاجتماعي لمجتمعاتنا أم نكتفي بعمليات الترقيع والتجميل الخارجي التي لا جدوى منها ولا فائدة ترتجى من ورائها؟.

وقد مثل لذلك بعدد من المسائل الفقهية منها مسألة استدامة الطيب في بدن المحرم حيث يرى الجمهور جواز استبقاء الطيب بعد الإحرام ويرى الإباضية ومالك عدم الجواز، استدل الجمهور بحديث عائشة: (كأني أنظر إلى وبيص الطيب في مفرق رسول الله ﷺ بعد أيام وهو محرّم)[3]. واستدل الآخرون بالحديث أن النبي ﷺ جاءه رجل متضمخ بطيب، فقال: يا رسول الله كيف ترى في رجل أحرم في جبة بعدما تضمخ بطيب؟ فنظر إليه ساعة

(1) **سورة النساء**، الآية: 82.

(2) **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص95.

(3) **البخاري** برقم (1538).

فجاءه الوحي ثم سري عنه، فقال: أين الذي سألني عن العمرة آنفًا؟ فالتمس الرجل فجيء به فقال: أما الطيب الذي بك فاغسله ثلاث مرات، وأما الجبة فانزعها، ثم اصنع في العمرة كل ما تصنع في حجك[1].

ومن فقه الزكاة فقد تعارضت الأدلة في زكاة الحلي، فذهب فقهاء الحجاز مالك والليث والشافعي إلى أنه لا زكاة فيه إذا أريد للزينة واللباس، وقال أبو حنيفة وأصحابه فيه الزكاة[2]. والدليلان المتعارضان حديث: «ليس في الحلي زكاة»[3]، وحديث: «أن امرأة أتت رسول الله ﷺ ومعها ابنة لها، وفي يد ابنتها مسك من ذهب، فقال لها: أتؤدين زكاة هذا؟ قالت: لا قال: أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار؟ فخلعتهما وألقتهما إلى النبي ﷺ، وقالت: هما لله ولرسوله[4].

ج - مقدار الثقة بالمرويات: يعتبر مقدار ثقة الفقيه بالمرويات واعتباره لها من الأسباب الهامة في الخلاف الفقهي، ولكي يقبل الفقيه رواية ما لابد أن تتوافر لديه الثقة بالرواة وتتفق الرواية مع مجموع المبادئ العامة للدين.

---

(1) **البخاري برقم (1536).**

(2) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص303.

(3) ابن أبي شيبة، ج3، **كتاب الزكاة**، باب (25)، رقم (14).

(4) **أبو داود** برقم (1561).

فمجتهدو العراق كما يقول عبد الوهاب خلاف ـ أبو حنيفة وأصحابه ـ يحتجون بالسنة المتواترة والمشهورة، ويرجحون ما يرويه الثقات من الفقهاء، ومجتهدو المدينة ـ مالك وأصحابه ـ يرجحون ما عليه أهل المدينة بدون اختلاف، ويتركون ما خالفه من أخبار الآحاد، وباقي الأئمة يحتجون بما رواه العدول الثقات من الفقهاء وغير الفقهاء، وافق عمل أهل المدينة أو خالفه[1].

وفي المذهب الإباضي يروي الإمام الربيع بن حبيب ـ على سبيل المثال ـ حديث الصلاة الإبراهيمية والدعاء بعدها (اللهم إنا نعوذ بك من عذاب القبر...) لكن الحديث لا يعمل به الجمهور من أهل المذهب وفضلوا بدلًا منه تلاوة الآيات ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾[2] ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلۡأٓخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[3] لا لشيء إلا لعدم ثقتهم بالرواية رغم رواية الربيع لها.

وكانت الرواية على عهد الصحابة مثارًا للشك ومبعثًا على الحذر، لا يزول إلا بالاطمئنان التام إلى صدق النقل، فكان عمر ـ كما يقول الخضري ـ يطلب من الراوي شركه في سماع الحديث، وكان علي بن أبي طالب يستحلف الراوي[4].

(1) **علم أصول الفقه**، ص277.
(2) **سورة التوبة**، الآية: 33.
(3) **سورة البقرة**، الآية: 201.
(4) **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص98.

ويأتي هذا الاستيثاق من الرواة خشية أن يدخل على التشريع ما ليس منه، بسبب الوهم أو الغفلة أو الخطأ.

د - الخلاف بسبب الرأي: قد سبق الحديث حول الرأي، وأن الصحابة استخدموه بسبب أن الوقائع لا توفي بها النصوص، فمن فقه الزكاة الذي لا نص فيه مسألة الزيتون، هل تجب فيه الزكاة أم لا؟ وقد خلت المسألة من أي نص نبوي لأن الحجاز لم تكن تعرف هذا النوع من الثمار، حتى كانت الفتوحات وضمت الدولة أقاليم أخرى مختلفة في منتجاتها الزراعية، الأمر الذي استوجب إعمال الرأي، فقد نقل الجيطالي عن جابر بن زيد قوله بوجوب الزكاة فيه كما نقل ابن سلام ذلك عن ابن عباس وعمر بن الخطاب وابن شهاب ومالك ونقل القول بعدم الزكاة عن ابن أبي ليلى وسفيان حيث إنهما لم يريا الزكاة إلا في الأصناف الأربعة[1].

لقد كان الزمن كفيلًا بإحداث تغيرات في الرؤى بما لا يتعارض مع ثوابت الدين ومقرراته، ذلك أن دخول كثير من الأقاليم كفارس والشام ومصر وبلاد المغرب في نطاق الدولة الإسلامية، مع كل ما تحمله هذه الأقاليم من

(1) **الأموال**، ص602.

معطيات حضارية ساعد على إضفاء مزيد من الحركية على الفقه الإسلامي، وعمل على استيعابها ضمن منظومة موحدة هي الإسلام كدين إلهي، جاء ليحقق مصالح البشر، ويجلب لهم الخير والنماء، بغض النظر عن كل التلونات الجغرافية والتباينات العرقية، وساهم اختلاف البيئات والأقاليم في صقل الملكة الفقهية ليس من خلال الاجتهاد في إطار مفردات النص، بل باعتبار معانيه المتضمنة ومدلولاته الكامنة والأهداف الحاكمة للتشريع.

[3] فقه الزكاة وتأثير الواقع السياسي

تأثر الفضاء الفقهي بالواقع السياسي المحيط وذلك من خلال نوعين من نماذج التأثير:

الأول: التدخل السياسي المباشر في هذا الفضاء باختراقه وبث الأفكار التي تخدم أهدافه.

الثاني: التأثير من خلال مبدأ التدافع بين الفضاءين السياسي والعلمي ومحاولات بسط النفوذ والاستحواذ على السلطة العلمية من جهة ومن الجهة الأخرى مدافعة ذلك بالوسائل العلمية، فالفقه الإسلامي لم يكن بعيدًا عن مناخات الصراع بين السلطتين الدينية والسياسية، إذ بعد مرحلة الانسجام التام والتوافق الكبير بين السلطتين طوال الخلافة الراشدة تلتها مرحلة أخرى انفصلت فيها هاتان السلطتان لتشكلا فضاءين بينهما منطقة تقاطع ساخنة ومشوبة بالحذر،

فالسياسي يريد أن يضمن ولاء الفقيه ولو بالقوة عن طريق البيعة ويأبى الفقيه إلا الاعتصام بفضائه العلمي بل استخدامه في عمليات الحشد والتأليب ضده.

وأموال الزكاة من الوفرة بحيث تصلح أن تكون مطمعًا لذوي الأغراض فأصبحت بذلك بين شد الأمراء وجذب الفقهاء استخدام الأمراء كل الوسائل المادية والمعنوية للاستحواذ على هذه الأموال، واستخدم الفقهاء فضاءهم العلمي الذي يتقنونه.

ومن خلال تتبع فقه الزكاة يمكن الحديث عن بعض الأفكار التي يمكن أن تشكل مدخلًا لهذا الموضوع إذ إنه يحتاج إلى توسع أكبر ودراسة أعمق، تروي لنا كتب الحديث هذا الأثر أن رسول الله ﷺ قال: إذا أتاكم المصدق فليصدر عنكم وهو عنكم راض[1]. وفي رواية: جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: إن ناسًا من المصدقين يأتوننا فيظلموننا، قال: أرضوا مصدقيكم، قالوا: يا رسول الله وإن ظلمونا؟، قال: أرضوا مصدقيكم، وفي رواية: وإن ظُلمتم[2].

فهذه الروايات لا تتفق مع قيم العدالة التي جاء بها الدين إذ إنها تبيح الظلم وهذا ما لا يقبله عاقل، وليس

(1) **مسلم** برقم (989).

(2) **أبو داود** برقم (1589).

ببعيد أن تكون هذه المرويات جاءت تنظيرًا للتعسف الذي مارسته الدولتان الأموية والعباسية في جباية الصدقات، الأمر الذي يُعد اختراقًا للدائرة الأثرية لمصلحة السلطة السياسية آنذاك على أن احتمالًا أزعم أنه يحمل أيضًا بعض الموضوعية وهو أن هذه المرويات تأتي في سياق النظرية الأشعرية القائلة بقبول واقع الملك بدل الخلافة، مع ضمان مبدأ سيادة الشريعة وهي نظرية لم يتقبلها جمهور المسلمين كما يقول عبد المجيد الصغير[1]، وفوق ذلك فإن مخايل الوضع تلوح لكل من تأمل لغة النص ففيه من ركاكة اللفظ ما نحاشي عنه من أوتي جوامع الكلم.

لقد أعلى الإسلام مبدأ العدالة، وجعله أساس التعامل بين الحاكم والمحكوم، ومقدار المال (الزكاة) الذي يدفعه المكلف للدولة لا يخرج عن هذا الإطار، وفي هذين الأثرين بعض ملامح تلك العلاقة.

الأول: قدم اثنان من مصدقي النبي ﷺ على صاحب غنم، فقالا: نحن رسل رسول الله ﷺ في الصدقة، فقال: ما الصدقة؟ فقالا: شاة في غنمك، فقال لهما إلى لبون كريمة، فقالا: إنا لم نؤمر بهذه ثم جاء بماخض، فقالا: إنا لم نؤمر بهذه إنا لم

(1) ر. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص22.

نؤمر بحبلى ولا ذات لبن، فقام إلى عناق إما ثنية وإما جذعة فأخذاها فوضعاها بينهما ودعوا له بالبركة ومضيا[1][2].

الثاني: بعث النبي خارصًا فجاء رجل فشكاه إلى النبي ﷺ وقال: إنه قد زاد علي، فقال رسول الله ﷺ: إن ابن عمك يزعم أنك زدت عليه، فقال: يا رسول الله لقد تركت له قدر عرية[3] أهله وما يطعمه المساكين وما تسقطه الريح، فقال: قد زادك ابن عمك وأنصفك[4].

ومن خلال هذين الأثرين تتضح قيم العدالة والإنصاف الحاكمة لعلاقة الفرد بالدولة كما يجب أن تكون فالمصدق يرفض أن يأخذ أكثر مما أمر به، ومن حق المكلف إذا أحس بالغبن أن يرفع الدعوى ضد المصدق ويستمع إلى دعواه.

واستمرت هذه الحال طوال الخلافة الراشدة، ففي وصية أبي بكر الصديق لأنس وقد وجهه إلى البحرين: هذه

---

(1) (الماخض) الحامل، (العناق) الأنثى من ولد المعز،(الثنية) التي أتمت السنتين ودخلت في الثالثة، (الجذعة) التي أتمت الحول ودخلت الثانية.

(2) **أبو داود** برقم (1581)

(3) (العريّة) النخلة يعريها صاحبها رجلًا محتاجًا فيجعل له ثمرها عامها.

(4) الدارقطني، **كتاب الزكاة**، باب الخرص (27).

فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين، والتي أمر الله بها رسوله ﷺ، فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سئل فوقها فلا يعط[1].

فهذا يتعارض كل التعارض مع رواية (وإن ظلمتم)، التي لا تعبر إلا عن رغبة الملك العضوض في ممارسة غشمه وظلمه تحت غطاء من الدين يضمن له انسياب الأموال في يسر وسهولة، وقد أحسن النووي عندما عنون بابه (55) من كتاب الزكاة (باب إرضاء الساعي ما لم يطلب حرامًا)[2].

وأمام الاستبداد السياسي لم يجد الفقيه بدًا من مسايرة الوضع والانحناء لسلطة السيف، رغبة في رفع الحرج عن الأمة ودرءًا لمخاطر الفتنة، وفي هذا يمكن أن نستشهد بمثالين اثنين:

الأول: القول بإجزاء دفع الزكاة إلى الأمراء الظلمة: روى ابن سلام: أتى ابن عمر رجل فقال: أرأيت الزكاة إلى من أدفعها؟ فقال: ادفعها إلى الأمراء وإن تمزعوا بها لحوم الكلاب على موائدهم[3].

وروى أيضًا قال رجل لابن عمر: إن لي مالًا فإلى

(1) **أبو داود برقم (1567).**

(2) **شرح صحيح مسلم**، مج4، ج7، ص163.

(3) الأموال، ص681.

من أدفع زكاته؟ فقال: ادفعها إلى هؤلاء القوم ـ يعني الأمراء ـ قلت: إذا يتخذون بها ثيابًا وطيبًا قال: وإن اتخذوا بها ثيابًا وطيبًا[1].

وفي جواب لسعيد بن جبير لا يخلو من المخاتلة وقد سئل عن الزكاة قال: ادفعها إلى ولاة الأمر فلما قام سعيد تبعته فقلت: إنك أمرتني أن أدفعها إلى ولاة الأمر وهم يصنعون بها كذا ويصنعون بها كذا فقال: ضعها حيث أمرك الله، سألتني على رؤوس الناس فلم أكن لأخبرك[2].

الثاني: القول بإجزاء ما دفع باسم المكوس والضرائب من الزكاة: روى ابن سلام عن أنس بن مالك والحسن قالا: ما أعطيت في الجسور والطرق فهي صدقة ماضية، يعني بذلك أنها تجزي من الزكاة، وعن إبراهيم قال: احتسب في زكاة مالك بما أخذ منك العشّارون. وروى ابن سلام بعد هذين الأثرين عددًا من الآثار من فتاوى التابعين، وأتبع ذلك بقوله: وهذا عندنا هو المأخوذ به وإن كان بعضهم قد قال سوى ذلك[3].

وهذان المثالان يوضحان بجلاء حالة التنازلات التي قدمها الفقيه لصاحب السلطة أو بمعنى آخر يمثلان مرحلة

(1) ن.م.
(2) ن.م، ص684.
(3) ن.م، ص689.

انتقالية بين مرحلة الانسجام بين الفقيه والسلطة ومرحلة القطيعة التي بدأ الفقيه فعليًا بحماية فضائه المعرفي وسعى إلى إبعاد أموال الصدقات عن قبضة السلطة السياسية.

وفيما يبدو فإن أول من حاول التأصيل لهذه الفكرة بشكل علمي ودقيق هو الشافعي ضمن مشروعه الكبير (أصول الفقه) الذي أراد منه أن يقنن الاجتهاد ويضع الضوابط الحاكمة لكيفية التعامل مع النصوص، لقطع الطريق دون استغلال الفضاء الفقهي لتحقيق مآرب السلطة، واستغلال المفاهيم الشرعية في الإسلام كما يقول عبدالمجيد الصغير[1].

هذا في مشروع أصول الفقه أما في الفروع الفقهية فيتبين الباحث أن الشافعي سعى إلى إبعاد أموال الزكاة عن تصرف السلطة السياسية وتم له ذلك من خلال أربعة محاور:

الأول: تفسيره آية الصدقات بوجوب قسمة الزكاة وجوبًا على الأصناف الثمانية بالتساوي، وعدم جواز إخراج الزكاة عن هذه الأصناف المحصورة[2]، مما يحد من تصرف ولي الأمر في هذه الأموال.

الثاني: الضخ المتكرر لصالح فكرة أن الزكاة حق

(1) **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص171.

(2) ر. الأم، مج1، ج2، ص77.

الفقراء واستبعاد فكرة حق الدولة (وردها على فقرائهم)[1]. وهو ما أوجد توجهًا فيما بعد يستبعد أي حق للدولة في جباية الصدقات أو الإنفاق منها في الشأن العام.

الثالث: القول بعدم جواز نقل الزكاة إلا بعد أن يكتفي أصحاب الإقليم الذي جبيت منه، ثم تنتقل إلى الإقليم الأقرب فيقطع الطريق على ذهابها إلى عاصمة الدولة.

الرابع: فصل أموال الزكاة عن المالية العامة للدولة.

وكل هذه الأطروحات نالت قبولًا في الأوساط الفقهية، وما كان من الخلاف حول بعضها فإنه ناتج من مصادمة هذه الأطروحات لبعض الروايات، ما يجدر الإشارة إليه هنا هو أن فقه الزكاة تطور كثيرًا في ظل الدول التي انسجمت فيها السلطة الدينية مع السلطة السياسية ولعلنا سنلاحظ ذلك في المباحث الآتية بمشيئة الله تعالى.

(1) **البخاري** برقم (1469).

المبحث الثاني

بين القراءة التعبدية والقراءة المقاصدية

[1] تعريف القراءة التعبدية

للوصول إلى المعنى الذي نريد بمصطلح (القراءة التعبدية) وهو مصطلح حديث لابد من الرجوع إلى كتب اللغة، والنظر في الجذر اللغوي لمفردات هذا المصطلح، القراءة في باب (قَرَأَ)، والتعبدية في باب (عَبَدَ)، ومحاولة استثمار تلك الدلالات والمعاني وربطها بالمعنى الاصطلاحي التي لا شك في إمكانيتها رغم الفاصل الزمني الطويل بين منشأ الجذر اللغوي والتواضع على المعنى الاصطلاحي.

فالجوهري في الصحاح يقول: قرأت الشيء قرآنًا: جمعته وضممته بعضه إلى بعض[1]. ونحو هذا أيضًا ذكر الرازي وأضاف: ومنه سمي القرآن لأنه يجمع السور ويضمها[2]. فالمعنى الذي نخلص به لمادة (قرأ) معنى الجمع والضم، وإذا أردنا استجلاء المعنى بشكل أوضح

(1) باب (قرأ).

(2) **مختار الصحاح**، باب (قرأ).

فإنه لابد من النظر في استخدامات الكلمة التي يمكن أن نوظفها لمصلحة المعنى الاصطلاحي.

فعندما يقول القائل: (قرأت كتاب القوانين الفقهية)، ندرك أنه قام بتهجي (تلاوة) الكتاب وتفهمه، وعندما يقول: (قرأت كتاب طلعة الشمس على الشيخ الفلاني)، نعلم أنه أراد دراسته، ويقال أيضًا: (قراءة في فكر السالمي)، وهذا يعني دراسة شخصيته بكل أبعادها، أفكاره وتصوراته ومعارفه والبيئة التي عاش فيها والوضع السياسي والاقتصادي، وكل ما يمكن أن يكون له تأثير في فكره ونتاجه العلمي، ويقال أيضًا: (قراءة في حادثة فتح مكة)، وهذا يعني دراسة أسباب الحادثة ووضعها في السياق التاريخي، من خلال دراسة الوقائع والأحداث السابقة واللاحقة وتحليل الأخبار التي وردت فيها ومناقشتها ونقدها واستلهام الدروس والعِبر منها.

ومن خلال معرفة موارد الاستعمال يمكن أن نتبين ملامح معنى الجذر اللغوي ماثلة فيما ذكرنا، فـ (قرأت كتابًا) بمعنى فهمته ووعيته، وهذا يقتضي أن القارئ قد جمع ما في الكتاب في ذهنه، وأنه عندما ضم الكتاب بعضه إلى بعض تكونت لديه صورة ما عن الكتاب، ومثل هذا يقال في: (قرأت كتابًا... على...) فالمعنى متقارب.

وهذان استعمالان قديمان لمادة (قرأ)، ومن الاستعمالات الحديثة (قراءة في فكر...) و(قراءة لحادثة...)، وفي هاتين القراءتين يتم ضم أشتات المعاني

والأفكار والتصورات المتعلقة بـ(الشخص) أو (الحادثة) ضمن نسق منطقي معين للخروج بعد ذلك بصورة واضحة ومتكاملة، فالقراءة تستلزم ـ بديهيًا ـ وجود شيء مقروء قد يكون كتابًا أو أقوالًا لشخص أو مجموعة من الأفكار.

والقراءة لشيء ما هي تشكيل فهم متكامل لذلك الشيء بالنظر في المعروض ومحاولة تحليله ونقده، وهي تختلف بحسب ما أضيف إليه (قراءة تعبدية ـ قراءة مقاصدية) (قراءة رأسية ـ قراءة أفقية) (قراءة حرفية ـ قراءة غائية)، وكل هذه القراءات تهدف إلى تشكيل رؤية وفهم معين متكامل ومنطقي بالنظر إلى حيثية معينة يحددها المجال المعرفي.

أما التعبد فله أيضًا دلالاته اللغوية والاصطلاحية، يقول الجوهري: أصل العبودية الخضوع والذل، يقال: طريق معبد... والتعبد: التنسك[1]. ويقول الزبيدي: وما عبدك عني: ما حبسك، وعبد به: لزمه فلم يفارقه[2].

ومن خلال استقراء كلام الفقهاء يمكن أن نتبين ثلاثة استخدامات (للتعبد والعبادة):

الأول: التعبد بمعنى التكليف، إذ كثيرًا ما يرد التعبد ويراد به التكليف بسائر الأحكام، وهذا كثيرًا ما يستخدمه الفقهاء والأصوليون فتراهم يقولون: نحن متعبدون بالقياس،

(1) **الصحاح**، باب (عَبَدَ).
(2) **تاج العروس**، باب (عَبَدَ).

أي مكلفون بالعمل بموجبه، ويقولون: نحن متعبدون بشرع من قبلنا، أي مكلفون به[1].

الثاني: التعبدي بمعنى ما لا يعرف إلا من قبل الشارع، لأن ما لم يعلم إلا من الشارع فهو عبادة كالصلاة وغيرها[2]، وبخلافه العادات التي يمكن إدراكها بالعقل، فالصلاة مثلًا لا تعرف إلا بالوحي، ومثلها الصوم، أما الدية والقسامة والقراض والبيع والشراء والعتق فهذه أمور عادية كانت موجودة قبل التشريع.

ولهذا يقسم الفقهاء التشريع إلى قسمين كبيرين، باب العبادات وباب المعاملات أو العادات، لاحظوا في هذا التفريق ابتداء المعرفة به كما لاحظوا إمكانيات التغيير والتبديل بمرور الزمان.

الثالث: التعبدي وهو ما لم نعقل معناه، حيث تقسم الأحكام التكليفية إلى نوعين:

- أحكام معقولة المعنى (معللة).
- أحكام غير معقولة المعنى (تعبدية).

وقد جاء في الموسوعة الفقهية في تعريف التعبديات:

---

(1) ر. **الموسوعة الفقهية**، ج12، باب (تعبدي).

(2) المقدسي، **الفروع**، ج1، ص138.

أنها الأحكام الشرعية التي لا يظهر للعباد في تشريعها حكمة غير مجرد التعبد، أي التكليف بها لاختبار عبودية العبد فإن أطاع أثيب وإن عصى عوقب[1].

والغريب أن ثمة إصرارًا على جعل مناطق معينة من التشريع بعيدة عن متناول الفهم العقلي، لاسيما العبادات المحضة، وبداية لابد من التفريق في معنى الحكم (التعبدي) بين معنيين كثيرًا ما يقع الخلط بينهما:

الأول: التعبد من حيث إن العبادة على هيئة مخصوصة ينبغي أخذها كما هي من غير مس بشكلها.

الثاني: التعبد بمعنى ما لا يفهم معناه.

والمعنى الأول صحيح وواضح، وهو ما عبر عنه الغزالي بقوله: أدوية العبادة بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من قبل الأنبياء لا يدرك وجه تأثيرها عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل[2].

أما المعنى الثاني وهو أن ثمة أحكامًا في التشريع غير مفهومة وغير قابلة للفهم أساسًا، فإن هذا الكلام غير منطقي، فإن كثيرًا من العلماء قد نظروا في علل التشريع وحكمه وأسراره، حتى باب العبادات لم يخلُ من دقائق الفهم، فالغزالي مثلًا يرى أن المراد بالركوع والسجود

(1) ج12، ص201، باب (تعبدي).

(2) **المنقذ من الضلال**، ص76.

التعظيم قطعًا[1]. والشقصي يعلل تثنية السجود مقارنة بالركوع المفرد بقول الرسول ﷺ: «صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم»[2] إذا لم يكن به علة، وكان في التقدير أن السجود من حال القعود والركوع من حال القيام، فجعل السجود اثنين ليكافئ الركوع لأنه واحد، وأيضًا فإن السجود أسهل من الركوع، ولما كان أسهل طالبهم به وكانت السجدتان تقومان مقام الركوع الواحد[3].

وقد نسب الجويني إلى أتباع الشافعي قولهم: إن طهارة الحدث معقولة المعنى والغرض منها التنقي عن الأدران، وقالوا: الأعضاء الظاهرة في المهن والتصرفات فضلًا عن الوجه واليدين إلى المرفقين والقدمين وأطراف من الساق، والإنسان في تصرفاته يصادم الغبرات وغيرها فورد الشرع بغسل هذه الأعضاء في مظان مخصوصة ومواقيت معلومة، ومحاسن الشريعة تؤول في نهايتها إلى أمثال ذلك[4].

فكثير من الأحكام التعبدية تفسر تفسيرًا مصلحيًا (يراد منه مصلحة العباد)، فهي قابلة من حيث المبدأ للفهم العقلي، إن لم يفسرها هذا العالم فسرها غيره، ولأن ما يستعصي على الفهم في زمن قد يكون قابلًا للفهم في زمن آخر، وهذا ما أكده القرافي حين قال: وهكذا كل تعبدي معناه أنا لا نعلم

(1) **إحياء علوم الدين**، ج1، ص160.
(2) **البيهقي** برقم (4593).
(3) **منهج الطالبين**، ج4، ص177.
(4) **البرهان**، ج2، ص594.

مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة، طردًا لقاعدة الشرع في عادته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل[1].

وهذه المعاني الاصطلاحية الثلاثة لا تخرج عما ورد بيانه في المعنى اللغوي لجذر الكلمة (عَبَدَ)، فالخضوع والذل شرطان أساسيان للعبادة، (بما هي هيئات وكيفيات وتكليف لا يعلم إلا من قبل الشارع).

أما الحبس والملازمة وعدم المفارقة، فإنها معان ملاصقة لمعنى التعبد الاصطلاحي، من حيث إن التعبد التزام ما ورد به النص وعدم تعديه إلى غيره.

أما الطريق المعبد وهو الموطأ المذلل فذلك هو سمة القراءة التعبدية الأولى، وهو التزام ما جرى به النص وعمل به الناس، (لاحظ وجه التشابه الكبير بينهما).

وباختصار فإن القراءة التعبدية هي طريقة في الفقه تعتمد اتباع المنصوص عليه في الكتاب أو السنة، وتتجنب إعمال الرأي في ما لم يرد فيه نص.

[2] أهم أشكال ومضامين القراءة التعبدية

تختص القراءة التعبدية بثلاثة من الأشكال والمضامين، تجعلها تمثل رؤية متكاملة في الفقه الإسلامي:

الأول: التزام النص واقتصار التكليف على ما ورد فيه، وعدم استساغة إعمال الرأي في ما يجد مما هو خارج دائرة النص، ويمثل

(1) **شرح تنقيح الفصول**، ص72.

هذا موقفًا سلبيًا تجاه متغيرات الحياة؛ حيث إن النص النبوي مرتبط بظروف الزمان والمكان ومتغيرات المحيط الذي عاش فيه الرسول ﷺ، ومن غير شك فإن النص سيكون مطبوعًا بطابع ذلك العصر، الأمر الذي يستوجب استلهام النص روحه ومعناه وإعماله في الوقائع والنوازل وليس التعبد فقط بما ورد به النص، لأنه من غير المنطقي أن يتحدث النبي ﷺ عما لم يألفه الناس وما لم يعرفوه بحجة البيان لأمر الله تعالى، فواجب النبوة أن تبين للناس حسب معطيات عصرها، أما ما يجد فيما بعد فهذا واجب ورثة النبوة (العلماء) للاجتهاد والنظر في حيثيات النصوص واعتباراتها، ومراعاة الفرق الزمني بين ولادة النص الأول والعصر الذي يعيش فيه الفقيه الناظر في النص.

مثال ذلك في زكاة الفطر يذكر الجيطالي الخلاف في نوع الطعام الذي يخرج، وسبب الاختلاف اختلافهم في مفهوم حديث أبي سعيد الخدري أنه قال: كنا نخرج زكاة الفطر صاعًا من طعام أو صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر أو صاعًا من إقط أو صاعًا من زبيب[1]. فمنهم من فهم من

(1) **البخاري رقم (1506).**

هذا الحديث التخيير، أي هذه أخرج أجزأه، ومنهم من فهم أنه إنما أخرج بسبب اعتبار قوت الإنسان، وأن المرء يخرج من جُل قوته من قمح أو تمر أو شعير أو ذرة أو زبيب أو لحم أو لبن أو غير ذلك مما يأكله[1].

ففي هذه المسألة يتضح كيف أن أصحاب القول الأول التزموا فقط بما ورد في النص، وحصروا زكاة الفطر في أصناف خمسة ـ حسب رواية البخاري ـ في حين أن أصحاب القول الثاني كانوا أكثر مرونة وأكثر اعتبارًا لأهداف التشريع ومقاصده، ومن غير شك فإن هذا الرأي أقدر على استيعاب متغيرات الزمان والمكان، كما يمكن استثماره لمصلحة تطور احتياجات المستفيد من زكاة الفطر، فإن حاجة الناس فيما مضى تتجه إلى توفير الضروريات من الطعام فإذا توافرت ارتفعت تلك الحاجة، أما اليوم فإن أساسيات الطعام متوافرة لدى أفراد المجتمع كافة، وإن بتفاوت الأمر الذي يضع مستوى الحاجيات في الاعتبار بحيث يمكن أن تكون مصرفًا لزكاة الفطر كالملبس والزينة أيام العيد، إذ لا فرق بين القصد إلى كف ذوي الحاجة عن السؤال في هذا اليوم وإتمام الفرحة لهم بأن يلبسوا الجديد كسائر الناس.

وكمثال آخر زكاة الزروع والثمار؛ حيث يرى البعض قصرها على ما ورد به النص، وهي الأصناف الستة (التمر والزبيب والبر والذرة والشعير والسلت).

---

(1) **قواعد الإسلام**، ج2، ص60.

فيما يرى الآخرون وجوبها في كل ما أخرجت الأرض، باعتبار أن الأصناف الستة ما هي إلا معطيات زمان ومكان محددين، وأن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان مبدأ يتجاوز كل إفرازات التاريخ والجغرافيا.

الثاني: إضفاء الطابع التعبدي والشعائري وتغليبه على الجانب المصلحي، أخذت الزكاة طابعها التعبدي لكونها أحد أركان الإسلام الخمسة، ولارتباطها بالصلاة، مما جعلها تقرأ بالطريقة نفسها التي تقرأ بها العبادات المحضة كالصلاة والصيام والحج، في حين أن وسائل وأدوات الاستنباط كان من المفترض أن تختلف في العبادات المحضة، عنها في غير المحضة لاختلاف الاعتبارات بينهما، فالعبادة المحضة لا تتغير ولا تتبدل باختلاف الأعصار والأمصار، بينما غير المحضة ـ كالزكاة مثلًا ـ تكون عرضة للتغير حسب مقتضيات كل عصر.

ومن المسائل التي نلمح فيها الرغبة في إضفاء طابع شعائري محض على فريضة الزكاة مسألة اشتراط البلوغ في وجوبها، كما لو كانت تكليفًا بين خاصة العبد وربه، بينما يلحظ الرأي الآخر البعد المالي للزكاة وأنه مال نام ومن حق الدولة والمجتمع أن يكون لهما فيه نصيب.

وكذلك أيضًا مسألة اشتراط النية، حيث إن النية تشترط

في العبادات المحضة، لاسيما تلك التي لم يعرف معناها ولم تدرك الحكمة من وراء فرضيتها، أما الأحكام التي يدرك العقل أسرارها وحكمها وجوانب المصلحة وإنما يأتي معنى العبادة فيها تبعًا فلا تجب النية شرطًا للأداء، وإنما تستحب لثبوت الثواب عنها، وهذه التفرقة ضرورية،إذ الشروط نوعان: شروط أداء لا يكون الأداء صحيحًا دونها كاشتراط الوضوء لصحة الصلاة وشروط صحة لا يصح الثواب عليها وإن صح أداؤها ومنه النفقات الواجبة ورد الديون، وقد تفاوتت آراء الفقهاء في اشتراط النية في أداء الزكاة، فالذين يشترطون النية في صحة الأداء يرون أنها عبادة كسائر العبادات لا تصح دون نية، أما الذين لا يشترطون النية فينظرون إلى المعنى المالي فيها، فإذا أخرج المكلف مقدار الزكاة وأوصلها إلى المستحق برأت ذمته إذ المقصود عندهم هو سد الخلة ودفع الحاجة، وقد حصل ذلك.

ومن ذلك أيضًا وجوب الزكاة في مال الصبي فحسب القراءة التعبدية يشترط البلوغ لوجوب الزكاة، شأنه في ذلك شأن التكاليف الشرعية الأخرى من صلاة وصيام.

أما القراءة المقاصدية فهي لا تنظر إلى المكلف بقدر ما تنظر إلى المال، فإذا وجب الحق أخذ منه لا فرق بين صغير وكبير ولا بين عاقل ومجنون، لأن الزكاة تتعلق بالأموال لا بذمم المكلفين، واشتراط العقل يأتي في سياق المبالغة في إضفاء الطابع التعبدي على فريضة الزكاة.

الثالث: الالتزام بواقع معين والتأبي على تغييره، لأنه ليس لدى القراءة التعبدية الاستعداد للتخلي عما ألفته واعتادته، ففي مقدار ما

يخرج في زكاة الفطر يقول أبو سعيد الخدري: كنا نعطيها في زمان النبي ﷺ صاعًا من طعام أو صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير أو صاعًا من زبيب، فلما جاء معاوية وجاءت السمراء قال: أرى مدًا من هذا يعدل مدين[1].

فمعاوية ذهب إلى اعتبار القيمة لأن السمراء ـ وهي أحد أنواع البر ـ أعلى قيمة من غيرها، فوجب أن يكون مقدار المخرج منها أقل، لكن هذا الرأي لم يعجب أبا سعيد الخدري، فقد روي عنه: لا أخرج إلا ما كنت أخرج في عهد رسول الله ﷺ، صاع تمر أو صاع حنطة أو صاع شعير أو صاع إقط، فقال له رجل: أو مدين من قمح، فقال: لا تلك قيمة معاوية، لا أقبلها ولا أعمل بها[2].

فأبو سعيد يفضل الاستمرار على المقدار الذي أخذه عن النبي ﷺ غير مكترث لتغير الزمان، على أن رأي معاوية ـ وإن لم يكن فقيهًا ـ متأيد بآراء بعض الصحابة لكأن معاوية قد شاورهم فأشاروا عليه بذلك أو أن الرأي قد كان متداولًا في الوسط الفقهي في ذلك الوقت، فقد روي عن ابن عباس لما كان أمير البصرة أمرهم بإخراج زكاة الفطر نصف صاع من بر[3].

---

(1) **البيهقي** برقم (7701).

(2) **البيهقي** برقم (7702).

(3) **أبو داود** برقم (1622).

الأمر الذي يدل على وجود رأي فقهي أكثر مرونة بين الصحابة تبلور في رؤية سياسية ـ وإن كانت غير ملزمة ـ باعتبار النظر في مصالح الناس، لكن هذه الرؤية المقاصدية تراجعت أمام القراءة التعبدية التي تتأيد بكثرة المرويات وسهولة الأخذ منها، ووضوحه، ولأن الأخذ بظاهر النص أروح على النفس من تجشم مجاهل التعليل والبحث في أهداف التشريع وغاياته.

[3] أسباب بروز القراءة التعبدية في الفقه الإسلامي

ظهرت القراءة التعبدية في الفقه الإسلامي كقراءة موازية للقراءة المقاصدية، تتبادلان مركز الصدارة في أبواب الفقه كما تباينت المذاهب الفقهية في مدى الاقتراب أو الابتعاد عن هاتين القراءتين بشكل عام، وبتعبير أكثر دقة تباين العلماء في القرب والبعد من هاتين القراءتين.

ومن خلال ممارسة كتب الفقه يتضح للباحث بعض الأسباب التي أسهمت في بروز هذه القراءة وأخذها حيزًا لا بأس به في الفقه الإسلامي بشكل عام:

أ ـ العامل النفسي: وأعني به الطبيعة الشخصية للفقيه إن كان من أهل الظواهر أو أهل المعاني، ذلك أن نظرات الناس تختلف في الأمور بين من يكتفي بالظاهر وآخر يتعمق في ما وراء النص ليدرك معانيه الكامنة وراءه، والمضامين الثاوية فيه، وقد سبق الحديث حول هذا المعنى عند الحديث عن مدرستي الأثر والرأي.

ب ـ ارتباط الفقه بالنص: تمثل معادلة العقل والنقل إشكالية متأصلة في الفقه الإسلامي، وتختلف أنظار العلماء بسبب ترجيحهم لكفة على أخرى، حسب ما يتراءى لهم ضمن عملية الاستنباط.

وتعتبر النصوص القرآنية والنبوية المصادر الأولى للتشريع، وبسبب هذا الارتباط بالنص وجدت القراءة التعبدية التي، تلغي كل ألوان إعمال العقل وتلتزم النص، يجدر القول أيضًا إن القراءة المقاصدية ترتبط أيضًا بالنص، فالمقاصد مستلهمة من النصوص ومنبنية عليها لكن هذا الارتباط لا لالتزام حرفية النص بل للبحث في المعاني والمقاصد وأهداف التشريع.

جـ ـ أصول الفقه: تم وضع أصول الفقه للتقليل من الاختلاف بين العلماء، ورسم منهج للاجتهاد والاستنباط، من شأنه إذا سار عليه الفقهاء أن يصلوا إلى نتيجة واحدة أو أقلُّه متقاربة، فقواعد أصول الفقه وهي في الأغلب قواعد منطقية ساهمت في العناية بالجانب اللفظي، وتركيز العمل العقلي عليه، ومن ثم إغفال جانب المقاصد الشرعية، حيث أغفلت هذه الأخيرة لأنها لا يمكن تطبيق قواعد أصول الفقه عليها كما ـ نوقشت مسألة التعليل بالحكمة لينتهي

الأمر بعدم قبولها لأنها غير منضبطة[1]، فلا يصح القياس عليها رغم أن الحكمة هي أساس التشريع، وهي الباعث عليه ولا يكاد يخلو حكم شرعي من حكمة للشارع أراد تحقيقها، ومع ذلك لم تلق المكانة اللائقة بها بين مباحث أصول الفقه.

وكمثال يمكن أن نذكره مسألة اشتراط السوم في الأنعام ونص الحديث: (في سائمة الغنم الزكاة)[2].

فحسب منطق أصول الفقه فإن لفظة (سائمة) قيد لا يمكن تجاوزه ولو وردت نصوص أخرى مطلقة لا تذكر لفظة (السوم)، ولو غلب في العرف إطلاق السوم على الأنعام باعتباره الأغلب من أحوال الناس وبالتالي أسهم أصول الفقه في التوطيد للقراءة التعبدية.

د - اعتبار التزام النص أحوط للدين: يذهب العلماء الذين يعتمدون القراءة التعبدية في تفهم النصوص إلى أن التزام النص والبقاء في دائرته أحوط للدين، وأسلم من الدخول في متاهات إعمال العقل وهذا ظن خادع.

أولاً: لأن إعمال الرأي هو فرض العلماء وبذلك امتدحهم القرآن (الراسخون في العِلم)، ولو كان المعتبر هو اتباع النص لما كانت

(1) ر. شلبي، **تعليل الأحكام**، ص135.

(2) **البخاري** برقم (1454).

الحاجة إلى العلماء، إذ يكفي وجود عدد من النصوص الحاكمة لحياة الناس، والموجهة لسلوكهم، لكن حكمة الله اقتضت خلاف ذلك، ووظيفة الراسخين في العِلم هي الاجتهاد مع النص وعند عدمه.

ثانيًا: إن واجب الفقيه هو استفراغ الجهد وبذل الطاقة والوسع في الاستنباط، فأي جهد بذله من يتكل كليًا على النص دون نظر في مضامينه أو تفكر في مآلاته أو تفحص لحكمه وأهدافه، وحول خلاف الصحابة في صلاة العصر حين استعجلهم الرسول ﷺ للخروج إلى بني قريظة فسر بعضهم أن الذين صلّوا العصر في بني قريظة بعد صلاة العشاء هم أسعد القوم وأحظاهم باتباع النبي ﷺ، وهذا تقوُّل بغير عِلم فإن هذا مما لا يوصل إلى علمه إلا برجم الظنون، على أن النبي ﷺ وهو المعاين لواقع الحال والمكلّف بواجب البيان لم ينكر على أي من الفريقين!

هـ - حالة الانفصال بين الفقيه ورجل السلطة: فبعد الخلافة الراشدة ولي أمر المسلمين من ليس أهلًا للاجتهاد، وحدثت جفوة بين العلماء والأمراء، وأصبح الفقهاء لا سلطان لهم، يقول الدكتور العلواني: وقد كان

لهذا أثر بالغ في فصل (الفقه وأصوله) عن جوانب هامة من حياة المسلمين، العملية، ليتجها في كثير من القضايا اتجاهًا نظريًا ومثاليًا جعلهما يعبران عما ينبغي أن تكون عليه حياة المسلمين لا عما هو واقع في حياتهم أو يمكن أن يكون[1]. لأن من شأن الفقيه عندما يكون في السلطة أن يوظف منظومته الفقهية لمصلحة السلطة، فيما تسعى السلطة لخدمة الدين والمجتمع، وهذا هو مطلب الفقيه، أما عندما تنفصل السلطتان العلمية والسياسية فإن الفقيه ينزوي بعيدًا عن معترك الحياة، غير آبه لما يدور حوله، محملًا السلطة السياسية تبعات كل ما يحدث ويتجه نحو الفقه الفردي الذي يهتم بالفرد كشخص لا بالمجتمع كأمة، ويهتم بالخلاص في الآخرة وبراءة الذمة من عهدة التكليف.

[4] مدخل التعبد في فريضة الزكاة

سبق القول إن كون فريضة الزكاة أحد أركان الإسلام، وإن ارتباطها الوثيق بالصلاة غلب عليها الطابع التعبدي على حساب الجانب المالي.

إن مرورًا سريعًا على فقه الزكاة يخلص منه الباحث ـ

(1) طه جابر، **أصول الفقه الإسلامي**، ص77.

وأي باحث ـ إلى غلبة القراءة التعبدية على فقه الزكاة، بسبب تأثير الأسباب آنفة الذكر أو بعضها في جانب حيوي من جوانب التشريع، لكن ورغم تلك المقاربة بين الصلاة والزكاة إلا أن كثيرًا من الفقهاء في تفريعاتهم يصرحون بالفروق بين هاتين العبادتين، يقول ابن سلام: ومما يباعد حكم الصلاة من الزكاة أيضًا أن الزكاة شيء جعله الله حقًا من حقوق الفقراء في أموال الأغنياء[1]. فهو يراهن على الجانب المالي في الزكاة لدفعها عن مشابهة الصلاة، وذلك من أجل البرهنة على وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، وهي وإن وردت هنا لكن يمكن تعديتها إلى كثير من المسائل مما يتنازعها الاعتباران التعبدي والمالي.

ويحق لنا أن نتساءل هاهنا: ما هو إذن مدخل التعبد في فقه الزكاة؟

والجواب: إنه من خلال أمرين اثنين:

الأول: التقديرات: وأعني بها الأنصبة والمقادير المخرجة وأسنان الأنعام إذا كانت الأسنان تمثل فرقًا في القيمة، فالمقادير كالخمس والعشر ونصف العشر وربع العشر، والأنصبة كالعشرين دينارًا في الذهب، والمائتي درهم في الفضة، وخمسة أوسق فيما يكال من الزروع، والخمس من الإبل البقر، والأربعين من الأغنام وغير ذلك.

(1) **الأموال**، ص553.

أما أسنان الأنعام فقد كان عامل السن مؤثرًا في قيمة السوائم، أما المعلوفة فلا أثر للسن في قيمتها بل إنه على العكس تمامًا إذا زاد السن قل الثمن لقلة رغبة الناس في ما كبرت سنه، وفيما إذا كانت هذه التقديرات أحكامًا تعبدية ثابتة أم هي واقعة ضمن صلاحيات ولاية التدبير فيمكن تغييرها وتبديلها حسب مقتضيات كل عصر وأوان، يرى حسن محمد جابر أن الأحكام التفصيلية التي نحت منحى التحديد الدقيق للمتعلقات والأنصبة التي لم يتطرق القرآن الكريم إلى ذكرها هي من الأحكام الولايتية التدبيرية وليست كما يعتقد بعض المجتهدين تعبدية[1].

فيما يرى رفيق المصري أنه يحسن الإبقاء على المقادير (المعدلات، النصب) وذلك لتواصل الدين والإبقاء على معالمه والاهتداء بسننه وأحكامه وحكمه[2]. ونحوًا من هذا الرأي ذهب إليه القرضاوي[3].

الثاني: استصحاب النية لمعنى القربة إلى الله تعالى: تستحب النية لمخالطة معنى العبادة وكونها قربة لله تعالى ولاستحباب النية في أمور العبادات لنيل ثواب نية الطاعة وامتثال أمر الله تعالى ومن حكمة الشرع أنه أعطى الصدقات التي هي جباية الدولة

(1) **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر**، ص333.

(2) **بحوث في الزكاة**، ص84.

(3) **فقه الزكاة**، ج1، ص51.

لنفقات الصالح العام معنى العبادة حتى يسهل على المزكي إخراجها لما جبلت عليه النفوس من الظنة بالمال والحرص عليه لذا فإن إضفاء طابع العبادة عليها يدفع النفوس للسخاء بها والفقيه وهو يتعامل مع مسائل الصدقات لابد أن يلحظ الفرق بين البعد المالي والطابع التعبدي الذي أحيطت به للقصد آنف الذكر وسيأتي مزيد بيان لهذا المعنى في المقبل من المباحث.

المبحث الثالث

مدخل تعريفي بالزكاة

[1] تعريف الزكاة

للزكاة وهي المصطلح الشرعي معان لغوية متعددة لا شك أن الشارع قد راعاها عند وضعه للمصطلح الجديد، ويجدر بنا الوقوف عندها.

يقول الزمخشري: زرعٌ زاكٍ ومالٌ زاكٍ: نام بيِّن الزكاء، وقد زكا الزرع وزكت الأرض وأزكت وأزكى الله مالك وزكاه... ومن المجاز: رجلٌ زكي: زائد الخير والفضل، بين الزكاء والزكاة ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً﴾[1] وقوم أزكياء وقد زكوا وزكَّى نفسه: مدحها ونسبها إلى الزكاء، وزكَّى الشهود: عدَّلهم، وزكى الرجل ماله تزكية: أدى زكاته، لأنه ينميه بما يبارك الله له فيه ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾[2] وهو مصدِّق بني فلان ومزكيهم: آخذ صدقاتهم وزكواتهم، وقد زكاهم وصدقهم، وتزكى الرجل:

(1) **سورة مريم**، الآية: 13.
(2) **سورة البقرة**، الآية: 276.

تصدق، ولفلان عمل زاكٍ وقد زكى عمله: إذا فضل[1].

ومن خلال هذا النص يمكن أن نلمح أربعة معان لغوية للزكاة:

أ - النماء والزيادة والبركة.

ب - الصلاح ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً﴾[2] أي صلاحًا.

ج - الطهارة ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾[3].

د - المدح والثناء ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾[4].

والزكاة من حيث الوضع الشرعي تضم كل هذه المعاني اللغوية، فالزكاة مدعاة للنماء والبركة ﴿وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾[5]، والمال الذي تخرج زكاته مال صالح طيّب، وما كان بخلافه فهو خبيث، وهي طهارة للمال والنفس من رذيلة الشح والبخل، وهي أيضًا محمدة تستحق المدح والثناء وتؤثر جميل الأحدوثة.

يقول ابن الأثير: إن أصل الزكاة في اللغة: الطهارة والنماء والبركة والصلاح والمدح[6].

---

(1) **أساس البلاغة**، باب (زكو).

(2) **سورة الكهف**، الآية: 81.

(3) **سورة الشمس**، الآية: 9.

(4) **سورة النجم**، الآية: 32.

(5) **سورة البقرة**، الآية: 276.

(6) **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج2، ص307.

أما في الاصطلاح الشرعي فقد تباينت تعريفات الفقهاء في تكييف هذه الفريضة كل حسب اعتباراته، فالخليلي يرى أنها إخراج بعض المال عن حق وجب عليه فيه لله تعالى باجتماعه إلى مبلغ حدده الشارع[1].

أما النووي فيرى أنها اسم لأخذ شيء مخصوص من مال مخصوص على أوصاف مخصوصة لطائفة مخصوصة[2].

والخليلي والنووي يعتبران الزكاة بمعنى الإيتاء وهو الفعل نفسه.

أما اطفيش فيرى أنه اسم لما يخرج من مال عن مال أو بدن على وجه مخصوص لطائفة مخصوصة بالنية[3]، وقد كرّر هذا التعريف نفسه السالمي[4]، وعرفها الحطاب بقوله: هي اسم لقدر من المال يخرجه المسلم في وقت مخصوص لطائفة بالنية[5].

وكذلك يرى جواد مغنية، فهي اسم للصدقة والواجب من المال[6].

وهذه التعريفات ترى في الزكاة اسمًا للقدر الذي يخرج إلى الفقير.

---

(1) **لطايف الحكم**، ص87.
(2) **المجموع**، ج5، ص325.
(3) **شرح النيل**، ج3، ص5.
(4) **شرح الجامع الصحيح**، ج2، ص50.
(5) **مواهب الجليل**، ج3، ص80.
(6) **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص59.

أما الموصلي فيعرف الزكاة بأنها عبارة عن إيجاب طائفة من المال في مال مخصوص لمالك مخصوص[1].

وهذا التعريف لا يرى في الزكاة فعل الإيتاء ولا القدر المخرج، وإنما هي الحكم الشرعي نفسه.

وإذا كانت هذه التعريفات قد انقسمت في تعريف الزكاة إلى اعتبارات ثلاثة فإنها تتفق على خصوصية مال الزكاة، فهو مال مخصوص، ويعنون به القدر الواجب في المال، ويؤخذ من مال مخصوص، ويعنون بهذا المال الذهب والفضة والأنعام وبعض أصناف الزروع والثمار، ويؤخذ في وقت مخصوص وذلك بعد حولان الحول في الذهب والفضة والأنعام، وعند الجني في الزروع والثمار، وعند الوجدان في المعادن والركاز، ويعطى هذا المال لطائفة مخصوصة.

ويأتي إضفاء الخصوصية (المؤكدة) في سياق التأكيد على القراءة التعبدية وتغليبها على الزكاة، ضمن منظومة متكاملة تعنى بمورد النص وتلغي كل أشكال التعليل أو التأويل باعتبارها ضروبًا من إعمال العقل في النص وخروجًا عن حرفيته.

[2] أهداف الزكاة والحكمة من مشروعيتها

يمكن اعتبار الباحثين في الحكم والأسرار وأهداف التشريع للعبادات والأحكام الفرعية فيها تيارًا فكريًا في

(1) **الاختيار**، ج1، ص130.

مواجهة القائلين بوجوب التسليم المطلق لله تعالى، دون نظر في الحكم أو المنافع الكامنة في هذا الحكم الشرعي أو ذاك، وفي وجهة النظر هذه إهمال للعقل وتسطيح للقضية يستوجب القول بعبثية الأحكام، تحت دعوى التسليم المطلق لله تعالى.

على أن الله تعالى لم يأمر عباده بذلك، فكثير من أوامر الكتاب العزيز جاءت مغياة بغايات، ومعللة بعلل حتى العبادات المحضة فضلًا عن أنواع العبادات والمعاملات، الأمر الذي يحفز العقل ليأخذ وظيفته الكاملة في البحث عن أسرار التشريع، وعدم قبول الآراء كمسلمات دون بحث أو نظر.

وفيما أرى أن الترويج لفكرة التسليم المطلق لله يأتي من أجل تسويق بعض الآراء والأفكار التي قد لا تلقى قبولًا مع الناس لمعارضتها المنطق وعدم قبولها ذوقيًا أو طبعيًا فيتم تمريرها باسم التسليم المطلق، وليست هذه الفكرة ببعيدة عن فكرة (اعتقد وأنت أعمى).

وفريضة الزكاة من العبادات التي تتضمن العديد من الحكم والمقاصد التي شرعت من أجلها، والتي راعاها الشارع عند فرضيتها، أو حتى تلك التي تأتي عرضًا وليست مقصدًا أساسيًا، أقول هذا حتى لا نقصد الشارع ما لم يقصد.

ومن تلك الحكم ما يلي:

أ - **أنها تتضمن شكر المنعم**: من أعظم النعم

على الإنسان نعمة المال، التي يجب شكرها، وشكر النعم كما يقول الكاساني واجب عقلًا وشرعًا[1].

كما أن شكر النعم لا يقتصر على الاعتراف بالجميل والثناء على المنعم، فإنه وإن كان هذا واجبًا إلا أن الشكر العملي يقتضي اقتطاع جزء من ذلك المال، أو كما يقول الرازي: صرفها إلى طلب مرضاة المنعم[2].

وليس أبقى للنعمة وأحفظ لها من مداومة شكرها قلبيًا وعمليًا، يقول الله تعالى ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[3].

ب ـ **طهارة النفس من الشح**: يعتبر الشح والبخل صفتين مذمومتين، والتخلص منهما أدعى للفوز والفلاح قال تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[4].

والإسلام يربي أبناءه على حب البذل والعطاء والترفع عن الأنانية والأثرة، لأن السخاوة ـ حسب الدهلوي ـ تعدلها البراءة عن الهيئات الخسيسة الدنيوية، وذلك لأن أصل السخاوة قهر الملكية البهيمية ومن المنبهات عليها بذل المال مع الحاجة إليه[5].

---

(1) **بدائع الصنائع**، ج2، ص3.
(2) **التفسير الكبير**، ج15، ص103.
(3) **سورة إبراهيم**، الآية: 7.
(4) **سورة الحشر**، الآية: 9.
(5) **حجة الله البالغة**، ج2، ص141.

كما يذكر بروكلمان أن المسلم يعتبر الزكاة وسيلة تحرره من جزء من أمواله التي تشده إلى الدنيا الفانية[1].

وإيتاء الزكاة وهي الفريضة الواجبة من شأنها أن ترفع عن المسلم صفة الشح وتطهره منها، فينظر إلى مجتمعه نظرة إيجابية مليئة بمعاني الإيثار لا الأثرة.

جـ - **أداء الواجب نحو المجتمع**: للمجتمع حق في ذمة أصحاب الأموال ويأتي هذا الحق من إتاحة المجتمع فرصة التمول والاستثمار فيه، سواء من خلال استخدام العنصر البشري أو الطبيعي في تنمية الثروة، وبذلك يصبح حقًا لازمًا على هذا المستفيد من عناصر الإنتاج المختلفة من العودة على هذا المجتمع ببعض فوائده وأرباحه، سواء اقتطعته الدولة أو أخرجه هو بنفسه إلى بعض أفراد هذا المجتمع.

د - **تقوية روابط التآلف والتضامن بين أفراد المجتمع**: للزكاة قدرة على بث روح التآلف بين أفراد المجتمع، لأن الناس إذا أحسوا أن شخصًا يرغب في نفعهم والإحسان إليهم وجلب الخير لهم أحبوه ومالت الأفئدة إليه، وبهذا ينقطع داء الحسد والحقد أو أكثره بين فئتي الفقراء المعوزين والأغنياء الباذلين،

(1) **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص78.

والزكاة من شأنها أن تصنع ذلك وتحقق مجتمعًا تسوده مبادئ العدالة والإنصاف والتراحم والتعاطف بين أفراده.

هـ - **سد الخلة ورفع العوز والحاجة**: تهدف الزكاة إلى رفع مستوى معيشة الفرد إلى مستوى لائق يحفظ له كرامته كإنسان، وتحقيق الاكتفاء عن طريق إيجاد مداخيل ثابتة وإتاحة فرص استثمار للأسر ذات الحاجة بما يضمن لها عيشًا كريمًا.

ومصرف الفقراء والمساكين في الزكاة يشبه إلى حد بعيد فكرة الضمان الاجتماعي في العصر الحديث، ومن شأن الزكاة إذا أخذت بحقها أن تقوم بالأعباء المالية للضمان الاجتماعي باعتبار أنه أحد مصارفها.

و - **تمثل موردًا للدولة**: تعتبر الزكاة موردًا للدولة تصرف منه في الشأن العام، والمصالح التي لابد منها لقيام المجتمع، مما يعود نفعه على الجميع كإنشاء المؤسسات وتقديم الخدمات العامة قياسًا على مصرف العاملين عليها، أو على قول الموسعين في مصرف سبيل الله.

يقول الدهلوي: فنظام المدينة يتوقف على مال يكون به قوام معيشة الحفظة والذابين عنها والمدبرين السائسين لها، ولما كانوا عاملين للمدينة عملًا نافعًا مشغولين به عن اكتساب كفافهم وجب أن يكون قوام معيشتهم عليها،

والإنفاقات المشتركة لا تسهل على البعض أو لا يقدر عليها البعض، فوجب أن يكون جباية الأموال من الرعية سنة[1].

ز - **إعادة توزيع الثروة**: يهدف الإسلام أيضًا من فريضة الزكاة إلى إعادة توزيع الثروة حتى لا تتكدس في أيدي طائفة معينة، بينما تعيش الفقر طوائف أخرى، فإن اقتطاع هذا الجزء من المال من ثروات الأثرياء من شأنه أن يقلل - ولو نسبيًا - من الفروق الاجتماعية وذلك بتحسين الوضع المعيشي لفئات الفقراء والمساكين، يقول الله تعالى في شأن تقسيم الفيء: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[2].

ويؤكد العاني أن الإسلام يكره أن يكون المال دولة بين الأغنياء في الأمة، وألا تجد الكثرة ما تنفق لأن ذلك ينتهي بتجميد الحياة والعمل والإنتاج في هذه الأمة، بينما وجود الأموال في أيدي أكبر عدد منها يجعل هذه الأموال تنفق في شراء ضروريات الحياة لهذا العدد الكبير، فيكثر الإقبال على السلع فينشأ من هذا كثرة الإنتاج، فتترتب عليه العمالة الكاملة للأيدي العاملة وبذلك تدور عجلة الحياة[3].

(1) **حجة الله البالغة**، ج2، ص70.
(2) **سورة الحشر**، الآية: 7.
(3) **مصارف الزكاة وتمليكها في ضوء الكتاب والسنة**، ص97.

[3] الزكاة بين العبادة المحضة والحق المالي

من الإشكالات المتجذرة في فقه الزكاة ترجحها بين الاعتبار التعبدي والاعتبار المالي، ضمن وعي مبكر في العقلية الفقهية ليس لدى كبار فقهاء المذاهب، بل يرجع ذلك إلى عصر الصحابة، بعد حدوث متغيرات اجتماعية واقتصادية بسبب الفتوحات ودخول أمم ومجتمعات متباينة في إطار الدولة الإسلامية، تبلور في عصر كبار الفقهاء بشكل أكثر دقة ووضوحًا، فضمن مسائل الزكاة تعرض الزنجاني لهذه الإشكالية، فأبان أن فيها مذهبين اثنين:

الأول: أن الزكاة مؤونة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها وإنما أثبتها الشرع ترغيبًا في أدائها حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل، فأمرت بالتقرب إلى الله تعالى بها ليطمع في الثواب ويبادر إلى تحقيق المقصود، واحتج في ذلك بحصول مقصودها مع الامتناع قهرًا، وجواز التوكيل في أدائها وتحمل الزوج عن زوجته والسيد عن عبده[1]. وقد نسب هذا الرأي إلى الشافعي.

الثاني: أن الزكاة وجبت عبادة لله تعالى ابتداء، وشرعت ارتياضًا للنفس بتنقيص المال من

(1) **تخريج الفروع على الأصول**، ص111.

حيث إن الاستغناء بالمال سبب للطغيان والوقوع في الفساد، قال الله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧﴾[1]، وللطغيان أثر في استحقاق العقاب في الآخرة، وبالزكاة يحصل الارتياض والامتناع من الطغيان... واحتج في ذلك بقوله ﷺ: «بني الإسلام على خمس»[2]، وزعم أن الإسلام عبادة محضة وكذا سائر أركانه والزكاة من جملتها فيجب أن تكون كذلك[3]. ونسب هذا الرأي إلى أبي حنيفة.

وفيما يبدو فإن رأي الشافعي لقي قبولًا واسعًا في الأوساط الفقهية بخلاف رأي أبي حنيفة، وربما تكون المنطقية أكبر عامل مساعد للقبول، رغم وجود تباينات بين التأصيل والتفريع كما في مسألة إخراج القيمة عوض العين، التي يرى أبو حنيفة جوازها ولا يرى ذلك الشافعي.

لكن الشافعي لا يرى في الزكاة المعنى المالي فقط، وإنما يلاحظ معنى التعبد حسب الغزالي، حيث قسم الشرع إلى ثلاثة أقسام:

- تعبد محض لا مدخل فيه للحظوظ والأغراض كرمي الجمرات.

(1) **سورة العلق**، الآيتان: 6 ـ 7.

(2) **البيهقي** برقم (1675).

(3) الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، ص112.

- ومعقول ليس يقصد منه التعبد كقضاء دين الآدميين ورد الغصوب.
- ومركب يقصد منه الأمران جميعًا وهو حظ العباد وامتحان المكلف، ويرى أن الزكاة من هذا الأخير، موضحًا أن بعض من لا يدرك غرض الشافعي يتساهل في ذلك، ويلاحظ المقصود من سد الخلة وما أبعده عن التحصيل[1].

وابن بركة يرى أن من شبه الصلاة بالزكاة فغلط، لأن الصلاة عمل على البدن ليس فيه حق والزكاة دين يقوم في ماله[2]، والقرافي يرى أن شائبة العبادة هي تبع لسد الخلة[3].

أما ابن تيمية فيقول: والصواب أن الله جعل الصدقة في معنيين: أحدهما: سد خلة المسلمين، والثاني: معونة الإسلام[4].

ويرى النووي أن مقصود الزكاة على سد خلة الفقير من مال الأغنياء شكرًا لله تعالى[5].

ويرجح بكري عبد الرحمن القول بأن الزكاة حق

(1) **إحياء علوم الدين**، ج1، ص213.
(2) **الجامع**، ج1، ص603.
(3) **الذخيرة**، ج3، ص135.
(4) **مجموع الفتاوى**، ج5، ص330.
(5) **المجموع**، ج5، ص330.

للمساكين ويرى أنه هو قول أصحابنا ويعني الإباضية[1].

ويرى فقهاء حلقة الدراسات الاجتماعية المنعقدة في دمشق 1952م أن النصوص الواردة في الزكاة من حيث أموالها معللة وليست تعبدية، ولم يقم دليل على أنها تعبدية[2].

ويذكر القرضاوي بصدد إثبات دخول القياس على الزكاة أنه يفرق بين العبادات المحضة وغيرها ويرى أن للزكاة شأنًا آخر وأنها ليست عبادة محضة بل هي حق معلوم وضريبة مقررة وجزء من النظام المالي والاجتماعي والاقتصادي للدولة[3].

كل هذه الآراء تؤكد أصالة البعد المالي (سد الخلة) في الزكاة، وأن (شائبة العبادة) تأتي تبعًا بهدف (إثارة مشاعر الرغبة في الثواب) حسب الزنجاني، وفي (اتباع التفاصيل) حسب الغزالي[4].

أما ابن عابدين فيستفتح كتاب الزكاة بأنها قرنت بالصلاة في اثنين وثمانين موضعًا في التنزيل، دليل على كمال الاتصال بينهما[5]، في إشارة مباشرة إلى تغليب الجانب التعبدي.

---

(1) **قواعد الإسلام**، ج2، ص24.

(2) أبو زهرة، خلاف، عبد الرحمن حسن، نقلًا عن: عقلة، **التطبيقات التاريخية والمعاصرة لفريضة الزكاة**، ص157.

(3) **فقه الزكاة**، ج، 1ص49.

(4) ر. **إحياء علوم الدين**، ج1، ص213.

(5) **رد المحتار**، ج2، ص170.

ويصر الكاساني على غلبة شائبة العبادة على الزكاة وإن اشتملت على قصد سد الخلة[1].

ومن خلال ما كتبه الجيطالي ـ وهو المهتم بذكر أسباب الخلاف ـ في فقه الزكاة فإننا نحصل على مسائل أربع أرجع فيها سبب الخلاف بصورة مباشرة إلى الخلاف في الزكاة هل هي عبادة أم حق للمساكين؟

الأولى: إخراج القيمة في الزكاة عوض العين، ذهب إلى الجواز أبو حنيفة ومنع منه الشافعي[2] (لاحظ التباين بين التأصيل والتفريع).

الثانية: تعجيل الزكاة يرى الجواز الشافعي وأصحاب الرأي[3] ومنعه مالك (لاحظ أيضًا مباينة أصحاب الرأي لتأصيلهم).

الثالثة: من بيده مال تجب فيه الزكاة، وعليه من الديْن مثله أو دونه، فمن رأى أنها عبادة تجب على من بيده مال لأن ذلك شرط التكليف وعلامة القضية على المكلف، سواء أكان عليه ديْن أم لم يكن، فإن ديْن الله أولى وأحق أن يقضى، وقال لا يسقط ما عليه من الديْن، ومن قال إن

(1) **بدائع الصنائع**، ج2، ص4.
(2) **قواعد الإسلام**، ج2، ص24.
(3) **قواعد الإسلام**، ج2، ص36.

الزكاة حق للفقراء، قال: لا زكاة في مال من عليه ديْن، وهذا هو الأشبه بغرض الشارع[1].

علمًا أن أبا حنيفة يرى أن الدين مانع إلا في الحبوب[2]. (لاحظ مفارقته للأصل الذي وضعه وهو أنها عبادة).

الرابعة: الزكاة في مال اليتامى والصغار، فمن قال إنها عبادة اشترط فيها البلوغ، ومن قال إنها حق للفقراء لم يشترط فيها البلوغ[3]، ذهب إلى الوجوب مالك والشافعي وخالف أبو حنيفة في غير ما تخرجه الأرض[4].

وإذا كانت هذه المسائل الأربع أعاد فيها الجيطالي بشكل مباشر سبب الخلاف إلى كون الزكاة عبادة أو حقًا للفقراء، فإن المسائل التي تنازعها الطابع التعبدي أو الجانب المالي أكثر بكثير ولربما تكون هذه أصول المسائل.

وإذا كانت هذه المسائل الأربع حملت بعض التباينات، فإن المسائل التسع التي ذكرها الزنجاني كأمثلة

(1) **قواعد الإسلام**، ج2، ص40.
(2) ر. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص298.
(3) **قواعد الإسلام**، ج2، ص52.
(4) ر. ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، ص297.

على سبب الخلاف في اعتبار الزكاة تبدو أكثر انسجامًا بين رؤيتي الشافعي (عندنا) وأصحاب الرأي (عندهم) من جهة، والأصل الذي خرج عليه المسائل من جهة أخرى[1].

ولعل السبب المباشر في وجود مثل هذه التباينات ومخالفة الفروع للأصول، وهو سبب مرتبط بالدرجة الأولى بنشأة تلك الأصول التي وضعت على الفروع واستخلصت منها فلا عجب أن جاءت بهذا التباين وهذا محل نقاش عريض بين الأصوليين والمقاصديين، أضف إليه ورود بعض النصوص في المسألة تجعل الفقيه يتخلى عن أصله ليتمسك بالنص، وكذلك عدم تمحض الزكاة (عبادة أو حقًا للفقير)، فالقائلون بأنها عبادة يشوبونها بمعنى الحق للفقير، والعكس يقال في القول بأنها حق الفقير، يضاف إلى ذلك رغبة الفقيه في مسايرة الواقع والنزول عند متطلبات الزمان والمكان، بعيدًا عن إلزامات الأصول والتفريعات النظرية.

في نهاية هذا الفصل يتضح للباحث أن المدارس الفقهية مهما تباينت تمثل ثراءً فكريًا لا يستهان به، وأن أي نظرة إلى التراث الفقهي لا تستبطن هذه الحقيقة فإنها لن تخدم التراث، ولن تكون قادرة على وضع رؤية متوازنة لمستقبل الفكر الإسلامي.

لقد عانى المسلمون طويلًا فكر الإقصاء وإلغاء الآخر في عصور التخلف، والمجال الفقهي من المجالات التي كثرت فيها الآراء واختلفت فيها المذاهب، ومع ذلك فإن

(1) ر. **تخريج الفروع على الأصول**، ص111.

الحقيقة التي تلوح لأي متابع للشأن الفقهي مساحة الحرية الواسعة التي يتيحها الفقه الإسلامي للفقيه، ويمارس هو ذلك الحق، ويستغل تلك المساحة المتاحة للإفصاح عن آرائه وبث أفكاره، والتي من غير شك ستسهم في بناء المعرفة وتكوين التراكمات الفكرية، لكننا مع ذلك أصبحنا نفتقد الكثير من الآراء التي لم نعد نسمع من يتبناها في طروحاتها الفكرية (إجزاء ما دفع عشورًا وضرائب عن الزكاة مثلًا)، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن أسباب اختفاء مثل هذه الآراء عن الساحة الفقهية لاسيما الجانب العملي.

هل هو عدم قدرة هذه الآراء على إثبات منطقيتها؟

أم هو بسبب مناهج التفكير وطرائق الاستنباط المعمول بها؟

أم هو بسبب تقلص مساحات الحرية للتعبير عن الآراء الفقهية؟

والقراءة التعبدية كأي طريقة للتفكير وإجالة النظر والاستنباط لها أسبابها ودوافعها الذاتية والموضوعية، منها ما يتعلق بالفقيه وقدرته الذهنية، ومنها ما يتعلق بأنماط التفكير والخلفيات العلمية، ومنها ما يتعلق بالواقع وتأثيراته، الأمر الذي يدفعنا دون اعتقاد امتلاك الحقيقة وتعرية الآخر منها، وأن للنسبية نصيبًا كبيرًا من الحقيقة الفقهية باعتبار أنها بشرية وليست مطلقة.

وفريضة الزكاة أحد ميادين تلك العقلية الفقهية، لكنها تختلف اختلافًا جذريًا عن فريضة الصلاة والصيام والحج،

لكون الأخيرة عبادات محضة تحكم العلاقة بين العبد وربه، أما الزكاة فهي فريضة مالية تحكمها العلاقة بين الفرد ومجتمعه (ممثلًا في الدولة)، وهذه الحقيقة يقرها الفقه منذ بدايات نشوئه إن لم يكن على سبيل التنظير، فعلى سبيل الممارسة العملية (الفتاوى العملية)، فالثبات في العبادات يقابله المرونة في المعاملات، ومنها فريضة الزكاة.

الفصل الثاني

فقه الزكاة بين القراءة التعبدية
ومؤشرات المرونة

توطئة

المبحث الأول: تعجيل الزكاة

(1) الإشكالية والتكييف الفقهي

(2) قراءة في الأدلة النصية والعقلية

(3) البعد المقاصدي في مسألة تعجيل الزكاة

(4) مسألة تعجيل زكاة الفطر

المبحث الثاني: إجزاء الوقف عن الزكاة

(1) نص الرواية

(2) الإشكالية والخلاف الفقهي

(3) ظاهر النص ورؤية مخالفة للجمهور

المبحث الثالث: مضاعفة الجزية على بني تغلب

(1) مدخل تعريفي

(2) حادثة أخذ الزكاة مضاعفة من بني تغلب

(3) هل مضاعفة الزكاة خاصة ببني تغلب؟

المبحث الأول

تعجيل الزكاة

[1] الإشكالية والتكييف الفقهي

هل يجوز لولي الأمر أن يستعجل الزكاة قبل أن يحول عليها الحول؟ أو هل يجوز للمزكي أن يستعجل إخراج زكاته قبل أن يحول الحول إذا رأى حاجة أو دعت ضرورة؟

هكذا يطرح الفقهاء هذا التساؤل عند بحث المسألة لتعرف إمكانيات الجواز الشرعي وحدود المنع، ويرجعون الخلاف في مسألة تعجيل الزكاة قبل وقت وجوبها بشكل صريح ودقيق إلى الخلاف الذي سبق تناوله وهو: هل الزكاة عبادة محضة أو هي حق واجب للمساكين[1]؟ ففي حين يغلب البعض الجانب التعبدي ولا يرى فرقًا بينها وبين الصلاة والصيام والحج يرى فيها البعض الآخر الجانب المصلحي الذي قد تفرضه دواعي الضرورة أو الحاجة متمثلة في الفرد أو الدولة الأمر الذي تباينت فيه آراء الفقهاء.

ففي الجامع لابن جعفر: أنه إذا رأى بالفقير حاجة

(1) ر. الجيطالي، **قواعد الإسلام**، ج2، ص36.

وأحب أن يقدم زكاته قبل الشهر والشهرين جاز إذا لم يمت المعطى قبل محل زكاته أو يستغني.... وقال من قال: إن ذلك يجزيه مجملًا ولا يفسر في ذلك شيئًا[1].

أما أبو سعيد فذكر قولين آخرين:

الأول: إن كان أداؤه ذلك إلى الإمام أجزأه ذلك قبل الحول.

الثاني: يجزيه إذا كان في يده من المال ما تجب فيه الزكاة وأدى عنه في سنته تلك وإن أدى قبل دخول السنة لم يجز عنه على حال ولا أعلم في هذا الفصل اختلافًا بينهم[2].

وذهب إلى جواز تعجيل الزكاة قبل الحول الحسن وسعيد بن جبير والزهري والأوزاعي وأبو حنيفة، والشافعي وأحمد وإسحق وأبو عبيد[3] وهو قول عند الإباضية[4].

وقال مالك وربيعة وسفيان الثوري وداود ومن أهل البيت الناصر إنه لا يجزئ حتى يحول الحول[5].

ويذكر صاحب المغني روايتين فيمن عجل لأكثر من حول الجواز وعدمه لأن النص لم يرد بتعجيلها لأكثر من حول، وروى عن الحسن أنه كان لا يرى بأسًا أن يخرج

(1) ج3، ص109.

(2) الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص6.

(3) **المغني**، ج2، ص495.

(4) ر. الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص6.

(5) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج4، ص214.

الرجل زكاة ماله قبل حلها لثلاث سنين[1]، وأجاز الحنفية التعجيل للمالك لما أراد من السنين دون قيد[2]، وهكذا تباينت الآراء الفقهية ففيما يرى مالك جواز التعجيل (بالشيء اليسير) الذي فسره ابن القاسم بنحو الشهر وابن المواز باليومين، وابن حبيب بالعشرة وقيل نصف شهر[3].

وبين موقفي القبول والرفض المطلقين تباينت الآراء حسب الاعتبارات والمعاني التي يمكن أن يقف عليها الفقيه من خلال استلهام النص، فقيده البعض ببقاء المعطَى حيًا غير غني إلى أن يحول الحول، بمعنى أن يظل موضعًا للزكاة، وقيده آخرون بالتعجيل في الزمن اليسير نظرًا إلى الحاجة إلى التسامح في مثل ذلك.

وقيده آخرون بما إذا استعجل الزكاة ولي الأمر، وقوفًا عند النص كما فعل النبي ﷺ ذلك، وقيده آخرون بتعجيل سنة واحدة فقط فوق التي حال حولها وقوفًا عند ظاهر الحديث، وربما دفعًا للمشقة التي قد تحصل من جراء إلزام المكلّف بإخراج زكاة أكثر من عامين دفعة واحدة.

[2] قراءة في الأدلة النصية والعقلية

استدل المجيزون لتعجيل الزكاة بعدد من الأدلة النصية كحديث علي أن العباس بن عبد المطلب سأل النبي ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخص له في

(1) ابن قدامة، ج2، ص498.

(2) ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص221.

(3) القرافي، **الذخيرة**. **ج3**، ص137.

ذلك[1]، وحديث أبي هريرة بعث النبي ﷺ عمر بن الخطاب على الصدقة فمنع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس، فقال رسول الله ﷺ: «ما ينقم ابن جميل إلا أن كان فقيرًا فأغناه الله، وأما خالد بن الوليد فإنكم تظلمون خالدًا، فقد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله عزوجل، وأما العباس عم رسول الله، فهي عليّ ومثلها، ثم قال: أما شعرت أن عمّ الرجل صنو[2] الأب»[3] وجاء في رواية «إنا قد أخذنا زكاة العباس عام الأول للعام»[4].

وفي رواية (إنا كنا تعجلنا صدقة العباس لعامنا هذا عام أول)[5]. وفي رواية: بعث رسول الله ﷺ ساعيًا على الصدقة فأتى العباس فقال له: إني أسلفتُ صدقة مالي سنتين، فأتى النبي ﷺ فقال: صدق عمي[6].

ولم يقبل المانعون هذه المرويات مبررين موقفهم بضعفها إذ لا يخلو حديث منها من مقال[7]، لكنها بمجموعها صالحة للاحتجاج بها لاسيما أفتى بها بعض كبار فقهاء التابعين (الحسن البصري وسعيد بن جبير

(1) **أبو داود**، برقم (1624).
(2) (الصنو) في أصل المعنى إذا خرجت نخلتان أو ثلاث من أصل واحد، فكل واحدة منهن صنو.
(3) **أبو داود** برقم (1623).
(4) **الترمذي** برقم (679).
(5) **البيهقي** برقم (7366).
(6) **ابن أبي شيبة**، ج3، باب (40)، رقم (1).
(7) ر. ابن حزم، **المحلى بالآثار**، ج4، ص214.
ر. هراس، **الأموال**، ص702.

وعطاء بن أبي رباح)[1]، كما أنها تتفق مع الجانب المالي والمعنى المصلحي للزكاة.

أما المانعون فاستدلوا بالأحاديث التي تشترط الحول كحديث: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)[2] وذلك كما أسلفنا لعدم ثقتهم بمرويات المجيزين، وعلى اعتبار أن الحول شرط أساسي في وجوب الزكاة لا يمكن تغافله ولا التغاضي عنه.

وفي الجانب المقابل يقوي موقف المجيزين لتعجيل الزكاة من مروياتهم اتساقها مع رؤيتهم المصلحية كعلاج لوضع يستدعي تعجيل الزكاة.

أما الأدلة العقلية فيمكن اختزال أدلة المجيزين في دليلين:

أولهما: أنه تعجيل لمال وجد سبب وجوبه قبل وجوبه فجاز، كتعجيل قضاء الدين قبل حلول أجله وأداء كفارة اليمين بعد الحلف وقبل الحنث وكفّارة القتل بعد الجرح قبل الزهوق[3]، لكن ابن حزم يعترض على هذا الاستدلال فهو يرى أن القياس كله باطل، كما يرى فرقًا بين تعجيل الزكاة وتعجيل الدين المؤجل، لأن الأخير قد وجب بعد ثم اتفقا على تأجيله والزكاة لم

---

(1) ر. ابن سلام، **الأموال**، ص702.

(2) **ابن ماجة برقم (1792).**

(3) ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص496.

تجب بعد، وكذلك فإن تعجيل ديون الناس المؤجلة لا يجوز إلا برضاهم[1].

ثانيهما: أن الحول حق للأغنياء وفرصة لتنمية أموالهم فإذا أسقطوا وتنازلوا عنه سقط[2].

وقد أجاب القرافي عن هذا الدليل بعد أن استدل به للمجوزين ورده بالتأكيد أن الزكاة فيها شائبة العبادة، ولذلك افتقرت إلى النية بخلاف الديون وسعى إلى استغلال الخلاف الحاصل فيما لو هلك النصاب قبل الحول، وقد عجلت زكاته لإثبات عدم منطقية القول بالتعجيل[3].

أما المانعون فأجمل أدلتهم في اثنين:

أولهما: إن الحول شرط من شروط الزكاة كالنصاب فلا يجوز تقديمها عليه كما أن المال غير مستكمل النصاب لا تجب فيه الزكاة، وأجيب عن هذا الدليل بأن الحديث إنما يدل على اشتراط الحول في وجوبها، وهو محل اتفاق والخلاف إنما هو في جواز إخراجها قبل الحول وقد دلت على جوازه الأحاديث[4].

---

(1) **المحلى**، ج4، ص214.

(2) القرافي، **الذخيرة**، ج3، ص137.

(3) ن.م. ج3، ص137.

(4) عبد الرازق ناصر، **فقه الزكاة في المال والبدن**، ص178.

ثانيهما: إن للزكاة وقتًا حدده الشارع وهو الحول فلا يجوز تقديمها عليه كالصلاة.

وأجيب عنه بأن اشتراط الحول إنما شرع رفقًا بالمكلف وإتاحة الوقت له لإنماء ثروته، فهو بمثابة حق من حقوقه فإذا تنازل عنه سقط[1].

أما ابن سلام فيرى أن ثمة فروقًا بين الصلاة والزكاة، ففي حين أن الصلاة ذات أوقات محددة لم يأت ذلك التحديد في الزكاة إلا أنها واجبة كل عام، ومع ذلك فالناس متباينون في استفادة المال خلال أشهر السنة، يقول: فاختلفت أوقاتهم في محل الزكاة عليهم لاختلاف أصل الملك، فكيف يجوز أن يكون للزكاة يوم معلوم يشترك فيه الناس، ويرى أنه من هنا فارقت الصلاة وأفتى من أفتى من العلماء بجواز تعجيلها[2].

ومن خلال هذا السجال العقلي تتضح لي بعض الملاحظات:

أ - يصر الرافضون لتعجيل الزكاة على الربط بين الصلاة والزكاة لكونهما عبادتين، وتزداد أوجه الشبه مع التأكيد أن الزكاة تفتقر إلى النية شأنها كالصلاة، وهنا يبين لي أن ثمة نشازًا في مواقف بعض المجيزين للتعجيل

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص496.

(2) **الأموال**، ص705.

فالذي يشترط النية في أداء الزكاة لا يصح أن يشبهها بالديون، ومن ثم يجيز التعجيل فهذا نوع من التناقض وعدم الاتساق الفكري، سلم منه القائلون بعدم جواز التعجيل حتى يتماشى مع مذهبهم في اشتراط النية (المالكية، ابن حزم)، وسلم منه القائلون بعدم اشتراط النية ومن ثم صح لهم القول بجواز التعجيل (بعض الإباضية، الأوزاعي).

فتمحيض الزكاة تعبديًا يؤدي بلا شك إلى القول باشتراط النية في أدائها، أما الاتجاه الآخر الذي يغلب الجانب المصلحي فيبدو القول بعدم اشتراط النية أكثر انسجامًا.

ب ـ هناك إصرار من المجوزين أن الحول إنما اشترط رفقًا بالمكلف وهو حق من حقوق الأغنياء.

السؤال: ماذا لو فرض ولي الأمر جباية زكاته سنتين دفعة واحدة! وبشكل إلزامي؟مع الإشارة إلى أن مرويات المجوزين كلها تدور حول العباس بن عبد المطلب مع العِلم أن في المدينة أثرياء كثرًا غيره، ربما لمكانة العباس من النبي ﷺ وقربه منه استعجله زكاة عامين، ولم يرفض العباس لمكانة ابن أخيه واندفعت الحاجة بمقدار الزكاة المعجلة، لكن ثم سؤال كالأول: لو لم تندفع الحاجة بهذا المقدار ألم يكن للنبي الحق في استعجال زكاة غيره من الأثرياء؟

[3] البعد المقاصدي في مسألة تعجيل الزكاة

للزكاة طابع اقتصادي واجتماعي واضح، إضافة إلى طابعها التعبدي من حيث إن موجبها هو الله عز وجل وهو الذي يثيب عبده عليها، لكن إضفاء ملامح الشعائرية عليها يكسبها صفات الجمود وعدم المرونة، مما يترتب عليه قصورها عن أداء وظيفتها التي شرعت من أجلها، وقد اتضح ذلك من خلال بعض الآراء الفقهية، فما الداعي لتقييد جواز التعجيل بعدم موت المُعطى أو استغنائه ما دام مستحقًا وقت إخراج الزكاة.

وكذلك ما الداعي لتقييد جواز التعجيل بما إذا كان الأداء لولي الأمر دون الفقراء، إذ ما الفرق إذا كان مستقرها أخيرًا في أيدي الفقراء، وبرأيي أن بعض الفقهاء يرون هذا القيد اعتمادًا على أن المؤسسة ليست كالفرد فلا يعتريها الفقر الذي يمكن أن يستغني صاحبه أو يموت قبل وقت الوجوب، فهي تأخذ لا بصفة الفقر وإنما بحكم السيادة وبهذا يتضح أن هذا القيد ما هو إلا تفريع من سابقه.

وقد طرح الفقهاء فكرة تعجيل الزكاة فيما يشترط فيه دوران الحول كالذهب والفضة وما في حكمها والأنعام وما في حكمها واشترطوا لذلك دخول الحول[1] إلا ما كان من رأي الحسن البصري، والأحناف.

أما بالنسبة إلى الزروع فقد اشترطوا لها الإدراك

---

(1) ر. الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص6.
ر. المرداوي، **الإنصاف**، ج3، ص205.

وتسامح البعض بما كان قبل الإدراك بشهر أو شهرين للحاجة[1] وتسامح آخرون في التعجيل بعد طلوع الطلع والحصرم[2][3] وما هذا إلا استجابة لضغوط الواقع ونزولًا عند مقاصد التشريع على أن تعجيل الزكاة لعدة سنوات قد يضر بالمكلف لاسيما إذا ألزم به وقد يضر بالموازنة العامة والموارد المالية وبالاقتصاد عمومًا شأنها في ذلك شأن الضرائب.

وكما بحث الفقهاء تعجيل الزكاة للحاجة، فقد بحثوا أيضًا تأخير الزكاة في الحالات غير العادية كحالات القحط وانتشار الأوبئة وذلك انسجامًا مع موقفهم في تغليب الجانب المقاصدي وباعتبار أن التقديم والتأخير ما هما إلا وجهان لعملة واحدة، كما فعل عمر ذلك عام الرمادة حيث أخرها إلى سنوات الخصب فأخذها مستوفاة.

الجدير بالانتباه أن مسألة التأخير لم تثر ضجة في الوسط الفقهي كالتي أثارتها مسألة التعجيل حيث يتم المرور عليها مرورًا عابرًا، على اعتبار أن النصاب مكتمل وقد حال عليه الحول فشرائط الوجوب مستوفاة فيبقى إخراج مقدار الزكاة، وقد اختلف في وجوب إخراجها على الفور أو التراخي[4]، الأمر الذي قلل من أهمية المسألة

(1) ر. الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص7.
(2) (الطلع) أول ثمار النخل، (الحِصْرم) أول ثمار العنب.
(3) ر. المرداوي، **الإنصاف**، ج3، ص209.
(4) ر. الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص327.

أقلُّه مقارنة بمسألة التعجيل، ما دامت دينًا متعلقًا بالذمة، لكن التأخير غير المبرر يرفضه الفقهاء المقاصديون لأنه حسب تعبيرهم يتنافى ومقاصد التشريع ويفوت أوان حاجة الفقراء دون أن تندفع.

نعم يذكر الفقهاء بعض الأعذار التي تجيز التأخير فعبد العزيز الثميني لا يرى التوقيت باليوم أو الشهر على رأي الفقهاء النظار، وإنما الوقت الذي دخل المال ملكه فهو الوقت مثل المغرب أو العشاء أو الزوال فبدوران السنة إلى ذلك الوقت يجب عليه الأداء، ويوسع له مقدار ما يحسب ويوصل إلى من يأخذ الزكاة[1]، أما العوتبي فيرى التوسيع في أدائها ما لم يطالب بها الإمام أو يرى حاجة بالفقراء أو سوء حال فحينئذ يأثم إن أخرها[2].

إن منطقية التشريع ومراعاة المقاصد العليا حاضرتان لدى الفقيه في إضفاء رؤيته المقاصدية على ما يطرأ من مسائل أو يستجد من وقائع؛ إذ من العسر أن يطلب من المكلف إخراج الزكاة في الوقت الذي استفاد فيه المال بعد دوران الحول فهذا من العسر بمكان تأباه سماحة الشريعة وترفضه مقاصدها وكلياتها.

[4] تعجيل زكاة الفطر

شرع الله زكاة الفطر لمقاصد وغايات من شأنها أن تسمو بالمجتمع نحو قيم التضامن وتشيع بين أفراده روح

(1) **النيل وشفاء العليل**، ج3، ص121.

(2) **كتاب الضياء**، ج6، ص23.

التعاون والتكافل لاسيما في مناسبة كالعيد، فزكاة الفطر إضافة إلى كونها طهارة للصائم من اللغو والرفث وهو مقصد يرجع إلى المكلف لها قصد آخر وهو التخفيف من درجة المعاناة عند وجودها، لاسيما يوم العيد (أغنوهم عن السؤال في هذا اليوم)[1] واليوم يصدق على جميع النهار حسب ابن حجر[2] وبعده إلى يومين أو ثلاثة حسب السالمي[3].

وقد بحث الفقهاء جواز تعجيل زكاة الفطر قبل يوم الفطر، فأجاز أحمد والمالكية التعجيل بنحو يوم أو يومين[4]، مستدلين بحديث ابن عمر أنه كان يؤديها قبل ذلك باليوم واليومين[5].

وأجاز بعض المالكية التعجيل بنحو ثلاثة أيام[6]، وأجاز بعض الحنابلة التعجيل من نصف الشهر[7]، وقال الإباضية والشافعية يجوز من أول الشهر لأن سبب الصدقة الصوم والفطر عنه فإذا وجد أحد السببين جاز تعجيلها كزكاة المال بعد ملك النصاب[8]، وأجاز أبو حنيفة من أول

(1) الدارقطني، **كتاب زكاة الفطر**، رقم (67).
(2) **فتح الباري**، ج3، ص375.
(3) **معارج الآمال**، ج15، ص255.
(4) ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج2، ص658.
(5) **أبو داود** برقم (1610).
(6) عليش، **التقريرات على حاشية الدسوقي**، ج1، ص508.
(7) ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج2، ص658.
(8) الشماخي، **الإيضاح**، ج3، ص143.
ر. ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص681.

الحول[1]. والمتأمل في الأقوال السالفة يرى الآتي:

إن القائلين بالتسامح في اليوم واليومين التزموا ظاهر النص ووقفوا عنده كما لاحظوا قصد الإغناء يوم العيد على وجه التحديد ومتى قدمت بالزمن الكثير لم يحصل الإغناء ولا يتحقق المقصود[2].

أما القائلون بالجواز قبل (ثلاثة أيام) و(نصف الشهر)، و(من أول الشهر) فإنهم فهموا من النص جواز التقديم واعتبروا مسألة اليوم واليومين إنما هي من مسائل التقديرات الشخصية، حسب الظروف الزمانية والمكانية ومتغيرات الواقع، أما القول الأخير وهو جواز إخراجها من أول العام فلاحظ فيها أنه دين متعلق بالذمة لا بأس بتعجيله إذا صادف حاجة، فبحسب هذا التحليل الجميع مقاصديون لكن تبقى المسألة نسبية.

هذا طبعًا عدا ابن حزم الذي يرى وقت زكاة الفطر إثر طلوع الفجر الثاني ممتدًا إلى أن تبيض الشمس وتحل الصلاة من ذلك اليوم نفسه[3].

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص681.

(2) ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج2، ص658.

(3) **المحلى**، ج4، ص265.

المبحث الثاني

إجزاء الوقف عن الزكاة

[1] نص الرواية

عن أبي هريرة قال: أمر رسول الله ﷺ بالصدقة فقيل: منع ابن جميل وخالد بن الوليد وعباس بن عبد المطلب فقال النبي ﷺ ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيرًا فأغناه الله ورسوله، وأما خالد فإنكم تظلمون خالدًا فقد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله، وأما العباس بن عبد المطلب فعم رسول الله ﷺ فهي عليه صدقة ومثلها معها[1].

وذكر ابن دقيق العيد أنه قد وقع في هذه الرواية ـ أي التي ذكرها ـ أعتاده وفي أخرى أعتده واختلف فيها فقيل (أعتده) بالتاء وقيل (أعبده) بالباء. لكنه لم ير منطقية الرواية الأخيرة لأن العادة لم تجر بتحبيس العبيد في سبيل الله[2].

ومعنى (أَعْتُدَه) ـ حسب ابن حجر ـ هو ما يعده الرجل من الدواب والسلاح[3].

(1) **البخاري** برقم (1468).

(2) **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، مج1، ج2، ص192.

(3) **فتح الباري**، ج3، ص390.

والمراد أن خالد بن الوليد وقف بعض عدة السلاح في سبيل الله فلما أتاه السعاة وطلبوا منه الزكاة منعهم بحجة ما أوقفه في سبيل الله ولهذا عذره النبي ﷺ.

يقول ابن حجر: واستدل على جواز إخراج مال الزكاة في شراء السلاح وغيره من آلات الحرب والإعانة بها في سبيل الله بناء على أنه عليه الصلاة والسلام أجاز لخالد أن يحاسب نفسه بما حبسه فيما يجب عليه كما سبق[1].

[2] الإشكالية والخلاف الفقهي

لم يقبل الجمهور الرؤية السابقة لهذا الحديث التي تقتضي إجزاء الوقف عن الزكاة، لأنه لا ينسجم مع القراءة التعبدية التي تقتضي أن يكون مال الوقف غير مال الزكاة، وكل واحد منهما مصحوب بنيته الخاصة فلا يتداخلان، لكن أمام صحة الحديث وأنه لا مجال للنقاش حوله لأنه من رواية البخاري لذا فتحوا باب التأويل وحملوا الحديث على محامل:

أولها: أن الصدقة التي أمر بها الرسول ﷺ هي صدقة تطوع لا الزكاة الواجبة، يقول ابن دقيق العيد: من قال إن هذه الصدقة كانت تطوعًا ارتفع عنه هذا الإشكال ويكون النبي ﷺ اكتفى بما حبسه خالد[2].

(1) ن.م، ص392.

(2) **إحكام الأحكام**، مج1، ج2، ص194.

لكن هذا الاحتمال لم يلق تأييدًا فابن حجر يستدل بما جاء في رواية: «بعث رسول الله ﷺ عمر ساعيًا على الصدقة»[1] على أنها صدقة الفرض، لأن صدقة التطوع لا يبعث عليها السعاة[2]، وهذا ما أكده الشوكاني أيضًا[3].

ثانيها: أنهم ظنوا أن الأدرع والعتاد للتجارة وأن فيه الزكاة لكن هذا التأويل استضعفه ابن دقيق العيد لأنه استدلال بأمر محتمل غير متعين لما أدعي[4].

ومع ذلك فقد نقل الشوكاني أن بعضهم استنبط من هذا وجوب زكاة التجارة[5]، وهذا ما يرفضه ابن حزم مؤكدًا أنه ليس في الخبر لا نص ولا دليل ولا إشارة على شيء مما ادعوه[6].

وهذه التأويلات تتعارض مع المنطق الداخلي للنص ولا تنسجم مع التركيب اللغوي والنسق البياني، وهذا ما أشار إليه

(1) **البيهقي** برقم (7358).
(2) **فتح الباري**، ج3، ص390.
(3) ر. **نيل الأوطار**، ج4، ص214.
(4) **إحكام الأحكام**، مج1، ج2، ص194.
(5) **نيل الأوطار**، ج4، ص213.
(6) **المحلى**، ج4، ص44.

ابن حزم، فالنص لا يحتمل مثل هذا التأويل
الأخير ولا الذي قبله وإن بدرجة أقل.

[3] ظاهر النص ورؤية مخالفة للجمهور

عذر الرسول ﷺ خالدًا في منع الزكاة كونه حبس أدرعه وعتاده في سبيل الله، وهذا المقدار من الفهم من النص المروي هو الذي ذكره ابن حزم بعد أن بين عدم دلالة الحديث لا من قريب ولا بعيد على زكاة التجارة؛ حيث قال: وإنما فيه أنهم ظلموا خالدًا إذ نسبوا إليه منع الزكاة، وهو قد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله فقط إذ من المحال أن يكون رجل عاقل ذو دين ينفق النفقة العظيمة في التطوع ثم يمنع اليسير في الزكاة المفروضة[1].

لكن ابن حزم لم يبين لنا كيف اعتبر الوقف مجزيًا عن الزكاة وعلى أي أساس تم قبول ذلك من النبي ﷺ لدرجة أنه برأه من منع الزكاة على رؤوس الأشهاد.

أما ابن سلام فقد خرج الحديث على القول بجواز دفع القيمة بدل العين، ويرى أنه قبل الأدراع والأعبد عوضًا من الزكاة لأن العبيد والدروع لا زكاة فيها فقد علم أنه إنما أخذها مكان صدقة المواشي أو غيرها.. كأخذ المال مكان غيره من الصدقة إذا كان ذلك أرفق بالمأخوذ منه وأصلح للمأخوذ له[2].

---

(1) **المحلى**، ج4، ص44.

(2) **الأموال**، ص707.

وهذا ما لم يرتضه الهراس ـ محقق الأموال ـ حيث رفض فكرة وجود العوض وأن غاية ما في الحديث إخبار النبي ﷺ بما فعل خالد، لكن الذي غفل عنه الهراس أن إخبار النبي وارد مورد العذر فعلى أي أساس عذر خالد وقرع باللوم ابن جميل! إنه بغير شك يقرر حكمًا شرعيًا وهو الإجزاء.

وهذا ما لحظه الدهلوي في الحديث حيث قال: وفيه شيئان جواز أن يعطي مكان شيء شيئًا إذا كان أنفع للفقراء وأن الحبس مجزٍ عن الصدقة[1]، وهذا ما ألمح إليه أيضًا البخاري في عنوان بابه (33) (العرض في الزكاة) وهو ما يعني جواز أخذ القيم بدل أعيان الصدقة[2].

لكن التساؤل الذي يظل ملحًا هو لماذا يحاول الجمهور الالتفاف على هذا الحديث رغم وضوحه وصراحته؟

يتراءى للباحث أن باعث الجمهور وراء تأويلهم للحديث هو أنه يؤدي إلى ثلاثة أقوال في مسائل ثلاث كلها تخالف قول الجمهور.

أولها: أن فيه جواز أخذ العرض مكان العين وهذا يخالف قول الجمهور.

ثانيها: أن الحبس كان قبل موعد إخراج الزكاة وإمضاء الرسول ﷺ لذلك لا يتخرج إلا

(1) **حجة الله البالغة**، ص81.

(2) **فتح الباري**، ج3، ص365.

على القول الذي يخالف الجمهور وهو جواز تعجيل الزكاة قبل وقت الوجوب.

ثالثها: إن حقيقة ما فعله خالد حبس حسب التعبير النبوي، ومع ذلك أمضاه له وأقره عليه واعتبره مجزيًا عن الزكاة دون نية سابقة أنه زكاة وهذا لا يتخرج إلا على قول يخالف الجمهور وهو عدم وجوب النية.

كما أضاف ابن دقيق العيد إشكالًا آخر مؤداه: أن ما حبس على جهة معينة تعين صرفه إليها، واستحقه أهل تلك الصفة مضافًا إلى جهة الحبس، فإن كان قد طلب من خالد زكاة ما حبسه، فكيف يمكن ذلك مع تعين ما حبسه لمصرفه، وإن كان طلب منه زكاة المال الذي لم يحبسه من العين والحرث والماشية، فكيف يحاسب بما وجب عليه في ذلك، وقد تعين صرف ذلك المحبس إلى جهته[1].

لكنه أجاب عن هذا الإشكال باحتمال أن يكون تحبيس خالد لأدراعه وأعتاده في سبيل الله إرصاده إياها، وعدم تصرفه بها في غير ذلك، وهذا النوع حبس وإن لم يكن تحبيسًا، ولا يبعد أن يراد مثل ذلك بهذا اللفظ[2].

وقد تبدو منطقية هذه الإشكالات بالنسبة إلى القراءة التعبدية التي تعتني بالأشكال والهيئات والكيفيات، وتتمسك بالأداء الحرفي للمطلوب شرعًا، دون أن تخلص إلى

(1) **إحكام الأحكام**، مج1، ج2، ص193.

(2) **إحكام الأحكام**، مج1، ج2، ص193.

المعاني الكامنة وراء الأحكام الشرعية، والمدارك الثاوية في العبادات، لاسيما فيما يغلب عليه الطابع المالي لا الشعائري أو التعبدي.

وهذا الحديث يشير إلى المرونة الكبيرة التي يمتلكها ولي الأمر، بحكم ولاية التدبير التي يمارس صلاحياتها.

ولئن كانت القراءة التعبدية ترفض إعفاء خالد من زكاة أمواله، فإن القراءة المقاصدية تنظر إلى المسألة برؤية أوسع، فمن غير المنطقي ـ فيما أزعم ـ أن يحبس خالد أدوات الحرب التي ورثها من آبائه للجهاد في سبيل الله، وهي ذات قيمة كبيرة ولا شك، ثم يأتي السعاة ليطالبوه بحق الدولة في الزكاة رغم ما قدمه هو للدولة من مساعدات تمثلت في تزويد المجاهدين بآلة الحرب، فكيف لا يقوم هذا الحبس مقام الزكاة؟

وهذا ما أراده الرسول ﷺ بقوله: لقد حبس أدراعه وأعتده في سبيل الله، والمعنى أن هذا مجزٍ عنه، وهذا الحديث رغم قلة وروده في كتب الفقهاء إلا نادرًا، وشيوعه أكثر في شروح الحديث إلا أنه يعطي إضافة كبيرة إلى إمكانيات التحريك في فقه الزكاة ومرونته.

المبحث الثالث

مضاعفة الجزية على بني تغلب

[1] مدخل تعريفي

يذكر صاحب اللسان أن الجزاء: القضاء. جزى هذا الأمر قضى ومنه قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾، قال الأزهري أي لا تقضي[1].

ويعرف صاحب القاموس الجزية بأنها خراج الأرض وما يؤخذ من الذمي[2]. وتتضح العلاقة بين الدلالة اللغوية والمعنى الاصطلاحي، إذ إن أصل الجزية من الجزاء بمعنى القضاء وتحمل الجزية معاني الفرض، (فهي مفروضة ومقدرة) والإلزام، (فهي ملزمة) شأنها في هذا شأن الزكاة التي هي أيضًا فريضة إلزامية على المسلم.

وكما اعتبر الصديق الزكاة رمزًا للولاء للدولة، ومعنى من معاني سيادتها، واستجاز قتال مانعيها، رغم عدم إنكار فريق منهم لفرضيتها، فكذلك الشأن في الجزية حيث اعتبرها عطية عبد الحليم بالنسبة إلى الذمي دليلًا على أنه

(1) ابن منظور، باب (جزي).
(2) الفيروزبادي، باب (جزي).

دخل مع المسلمين في أمان، وأنه أقر بالولاء والتبعية السياسية للدولة الإسلامية، وكدليل أخير على وصول الدعوة إليه ورفض اعتناقها[1].

فالجزية تقابل الزكاة في كونها حقًا من حقوق الدولة على مواطنيها (بالتعبير الحديث للمواطنة)، لها كامل الحق في استيفائه وعقاب مانعه وإن كانتا تختلفان في المقدار لاعتبارات سيأتي الحديث عنها لاحقًا، ولم تكن الجزية أمرًا أحدثه الإسلام بل هي نظام مارسته دول كثيرة سبقت، وليس من العدل أن يلتزم المسلم بدفع الزكاة ويعفى غيره رغم أن الجميع يتمتع بحماية الدولة، ويعيش آمنًا في كنف نظامها على نفسه وماله، وينعم بخيراتها.

يذكر الشقصي أن الأمة متفقة على جواز أخذ الجزية من أهل الكتابين اليهود والنصارى إذا لم يكونوا عربًا، لكنهم اختلفوا في الكتابي العربي، وفي غير أهل الكتاب من كفار العجم، وأجمل ذلك في أربعة أقوال صدرها بالقول: إن الجزية على الأديان لا على الإنسان[2] فتؤخذ من أهل الكتاب عربًا كانوا أو عجمًا ولا تؤخذ من أهل الأوثان، واستدل لذلك بعدد من الأدلة[3]. وفي موضع آخر يقول: وأما أهل الذمة من العرب فلا جزية عليهم[4].

والغرض من الجزية هو نفسه الغرض من الزكاة وهو

---

(1) **الضريبة الموحدة في ميزان الشريعة الإسلامية**، ص46.

(2) كذا وردت وأظن أن الصواب (الأنساب).

(3) **منهج الطالبين**، ج5، ص237.

(4) **منهج الطالبين**، ج5، ص240.

المساهمة في تحمل أعباء الدولة وتقديم العون لها للقيام بواجباتها تجاه رعاياها وهذا ما أشار إليه الشقصي عرضًا بقوله: وذلك إذا كانوا حيث تجري عليهم أحكام المسلمين وحمايتهم ورعايتهم وعدلهم في برهم وبحرهم[1].

أما ما قارن هذه الفريضة المالية من دعاوى الرغبة في إلحاق الذل والصغار بأهل الكتاب فإنه لا يستند إلى أي أساس علمي أو موضوعي، سوى ممارسات فردية في عصور مظلمة اختلط فيها الدين بإفرازات الواقع السياسي، ومراحل الصراع التاريخي، فالإسلام دين لا يجد أي غضاضة في التعامل مع أهل الكتاب أو الحوار معهم، واعتبارهم مواطنين يتقاسمون مع إخوانهم المسلمين الأرض منافعها وخيراتها، ويؤدون إلى الدولة والمجتمع واجبات الولاء والوطنية، لكن يروق البعض ترديد قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾[2] في عرض للأفكار الشخصية باسم الدين، مبتسرًا الآية من سياقها الموضوعي، فالآية تتحدث عن قوم ألجأوا الدولة إلى قتالهم بمنعهم الجزية، فالصغار واقع لا محالة بهم بعد أن تجبرهم الدولة على دفعها، وما هذا عن الزكاة أيضًا ببعيد فقد لحق الذل والصغار أيضًا بمانعي الزكاة بعد أن قاتلهم الصديق، وكتب التراث الفقهي تؤكد ذلك، فالصغار عند الشقصي هو أن يسلموها بأيديهم أو وكلائهم لمن أمر بقبضها منهم وذلك

(1) **منهج الطالبين**، ج5، ص240.

(2) **سورة التوبة**، الآية: 29.

إذا كانوا حيث تجري عليهم أحكام المسلمين وحمايتهم ورعايتهم[1].

والجزية مع ذلك لا تجب على صبي ولا امرأة ولا شيخ فان، مما يؤكد عدالة الدين ونزاهة مقاصده[2]، ولم يُرم بما رمي إلا من قبل أفكار شخصية وممارسات تاريخية لا تستند إلى أساس علمي في ظل انحراف عن مقاصد الدين وكلياته.

وتنطلق إشكالية هذا البحث من أن الزكاة والجزية دائرتان منفصلتان ولكل منهما استقلاليته التامة دائرة الزكاة موضوعها مال المسلم ولها مصارفها ودائرة الجزية موضوعها أهل الكتاب ولها مصارفها، وتنفرد الزكاة بكونها شعيرة تعبدية يدين بها المسلم لله تعالى[3]، وهو ما لا يمكن إلزام غير المسلم به احترامًا لشعائره الخاصة، وخصوصية معتقداته، كما لا يمكن إلزامه بالصوم مهما كانت منافعه الصحية، يقول النووي معللًا عدم خضوع أهل الذمة للزكاة بأنها حق لم يلتزمه الذمي فلا يلزمه[4].

لكن الباحث مع ذلك يطرح هذا السؤال، هل فعلًا

(1) **منهج الطالبين**، ج5، ص240.
(2) ر. مرعي، **النظم المالية والاقتصادية في الدولة الإسلامية**، ص196.
(3) ر. الأشقر وآخرون، **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص610.
(4) **المجموع**، ج5، ص328.

هاتان الدائرتان منفصلتان؟ أم أن هناك نقطة أو نقاط التقاء أو منطقة تقاطع بينهما؟

ففي حين تفترض القراءة التعبدية وجود فضاءين منفصلين تلوح في أفق القراءة المقاصدية ملامح وجود منطقة تقاطع قد تكون كبيرة فيما أحسب بادئ الرأي لكن لابد من البحث والكشف عنها.

[2] حادثة أخذ الزكاة مضاعفة من بني تغلب

روى ابن سلام بسنده عن داود بن كردوس قال: صالحت عمر بن الخطاب عن بني تغلب، بعدما قطعوا الفرات، وأرادوا اللحوق بالروم، على أن لا يصبغوا صبيانهم[1]، ولا يكرهوا على دين غير دينهم، وعلى أن عليهم العشر مضاعفًا، من كل عشرين درهمًا درهم[2].

وفي رواية أخرى عن زرعة بن النعمان، أو النعمان بن زرعة، أنه سأل عمر بن الخطاب، وكلمه في نصارى بني

---

(1) ذكر المفسرون أن أصل ذلك أن النصارى كانوا يصبغون أولادهم في الماء، وهو الذي يسمونه المعمودية ويجعلون ذلك تطهيرًا لهم، فإذا فعلوا ذلك قالوا الآن صار نصرانيًا حقًا، فرد الله عليهم بقوله: «صبغة الله» أي الإسلام، وسماه صبغة استعارة، ومنه قول بعض شعراء همدان: وكل أناس لهم صبغة، وصبغة همدان خير الصبغ، صبغنا على ذاك أولادنا، فأكرم بصبغتنا في الصبغ. الشوكاني، **فتح القدير**، ج1، ص162

(2) **الأموال**، ص36.

تغلب، وكان عمر قد هم أن يأخذ منهم الجزية، فتفرقوا في البلاد، فقال النعمان أو زرعة بن النعمان لعمر: يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قوم عرب، يأنفون من الجزية، وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروث ومواشٍ، ولهم نكاية في العدو، فلا تعن عدوك، عليك بهم، قال: فصالحهم عمر بن الخطاب، على أن أضعف عليهم الصدقة، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم[1].

وتكررت مضامين هاتين الروايتين أيضًا لدى يحيى بن آدم[2].

وقد لقيت هذه الرواية قبولًا واسعًا في الأوساط الفقهية، فالشقصي ينقل عن أبي سعيد قوله: ونصارى بني تغلب، مثل نصارى العرب، لا أعلم لهم حكمًا غير حكمهم[3]، أما ابن وصاف، فيرى أن نصارى العرب يؤخذ منهم الفرض، كما يؤخذ من المسلمين الصدقة، وهو الخمس ولا جزية عليهم، ولا صدقة عليهم[4].

كما ذهب إلى أخذ الزكاة مضاعفة من بني تغلب، الشافعي وأبو حنيفة وأحمد والثوري[5].

ورفض هذه الرواية مالك، وبمعنى أصح وأدق لم

(1) ابن سلام، **الأموال**، ص37.
(2) ر. **الخراج**، ص65.
(3) **منهج الطالبين**، ج5، ص231.
(4) **شرح الدعائم**، ج1، ص309.
(5) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص419.

يأت عليها ذكر عنده، ولا عند أصحابه، حسب رواية سحنون عن ابن القاسم: ما سمعت من مالك في هذا شيئًا أحفظه، قال: ولو كانت الصدقة تؤخذ من نصارى بني تغلب مضاعفة عند مالك، ما جهلناه، ولكن لا نعرفه[1]. كما رفض الرواية ابن حزم، فهي في غاية الاضطراب حسب تعبيره[2].

[3] هل مضاعفة الزكاة خاصة ببني تغلب؟

بحث الفقهاء هذه المسألة، وتباينت آراؤهم، بين فريق يعتبر مضاعفة الزكاة خاصة ببني تغلب، وهو رأي أبي حنيفة والشافعي[3].

ويؤكد السرخسي هذا الرأي بقوله: فإن ظاهر قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ يتناول كل كافر، إلا أنه خص من هذا الظاهر بني تغلب، باتفاق الصحابة[4].

والذاهبون إلى هذا الرأي يقصرون النص على مورده، وفريق آخر يذهب إلى تعليل النص، وفهم ملابساته، والإحاطة بمضامينه، فابن جعفر يرى أن نصارى العرب يؤخذ منهم الضعف، وهو الخمس، ولا جزية عليهم[5].

(1) **المدونة الكبرى**، ج1، ص341.
(2) ر. **المحلى. ج4**، ص231.
(3) ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص231.
(4) **المبسوط**، مج1، ج2، ص165.
(5) **الجامع**، ج3، ص141.

وهو رأي ابن النضر، وهو أيضًا رأي ابن وصاف، وعبارته: ونصارى العرب يؤخذ منهم الفرض، كما يؤخذ من المسلمين من الصدقة، وهو الخمس، ولا جزية عليهم ولا صدقة[1]، ثم أتبعه بالحكم نفسه في اليهود العرب، وعلى ذلك جرى الشقصي، لكنه أوضح المجمل بمزيد بيان، فيقول: وأما نصارى العرب فإنه يضاعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين من أموالهم، وهو من جميع الأملاك التي تجب فيها الزكاة، الخمس مما فيه العشر، والعشر مما فيه نصف العشر، ونصف العشر مما فيه ربع العشر، وأرجو أنه لا شيء عليهم حتى يبلغ من أملاكهم من ذلك ما تجب فيه الزكاة من أموال المسلمين[2]. وهو يرى أن نصارى بني تغلب مثل نصارى العرب، إذ لا فرق بينهم، ومن ثم قال بالقول نفسه في اليهود العرب والصابئين.

أما ابن قدامة فيحكي تصريح الشافعية والحنابلة، بأنه إذا كان قوم غير مسلمين لهم قوة وشوكة، وامتنعوا عن أداء الجزية، إلا إذا صولحوا على ما صولح عليه بنو تغلب، وخيف الضرر بترك إجابتهم إلى طلبهم، ورأى الإمام إجابتهم إلى طلبهم دفعًا للضرر جاز، إذا كان المأخوذ منهم بقدر ما يجب عليهم من الجزية وزيادة[3].

لكن ثمة فرقًا بين ما صرح به الشافعية، والحنابلة

---

(1) **شرح الدعائم**، ج1، ص309.
(2) **منهج الطالبين**، ج5، ص231.
(3) **المغني**، ج10، ص585.

ـ حسب ابن قدامة ـ وما قاله الإباضية، فالمفهوم من الشافعية والحنابلة، أن جواز أخذ الزكاة مضاعفة مقرون بمثل ما حدث بين عمر وبني تغلب، فإذا حدث ما حدث حكم بالجواز مما يقتضي عدم الحكم عند عدم السبب.

أما رأي الإباضية، ففيما أتبين أرى أنهم نظروا إلى المسألة من ناحية اجتماعية، حيث قالوا بما أن بني تغلب أنفوا من دفع الجزية، وقبل منهم عمر دفع الزكاة مضاعفة، فليس بنو تغلب بأفضل من غيرهم، إذ الجميع متساوون في الدين نصارى كانوا أو يهودًا، والجنس فهم عرب، ولعلهم نظروا إليها من جانب آخر سياسي، وهو الرغبة في إغلاق باب الرفض المتكرر من قبائل أخرى متوقعة فحسمًا لأي نزاع تقبل الزكاة مضاعفة ما دامت عن تراض بين الطرفين.

فنحن في حقيقة الأمر بين يدي ثلاثة أقوال متمايزة:

الأول: ينظر إلى النص من منظار تعبدي بحت، ويقصر الجواز على بني تغلب مورد النص.

الثاني: ينظر إلى العلة وراء النص ويدور معها وجودًا وعدمًا.

الثالث: ينظر إلى المسألة في ضوء كليات الشريعة والمبادئ العامة، كمبدأ المساواة بين الناس إذ لا تمييز لأحد على آخر، وكذلك الرغبة في تلافي أي اضطرابات سياسية أو التخلص من أشكال التمييز الاجتماعي، دون التقيد بحرفية النص، ولا الحدود الضيقة والإمكانات المحدودة للفقه

المستخرج من الدلالات اللفظية للنص فإنها تظل محدودة إذا ما قارناها بالاستنباط المستلهم من المقاصد الكلية ومقاصد الأحكام.

كما ألمح عدم الرغبة في التوسع في أخذ الزكاة بدلًا من الجزية، في القول الأول بنسبة أكبر، وفي القول الثاني بنسبة أقل، أبرر ذلك بالإطار التعبدي الذي أحيطت به الزكاة، كونها عبادة للمسلم فقط، لكن أمام النص لم يجدوا بدًا من التزامه حرفيًا حسب الرأي الأول، ومعللًا حسب الرأي الثاني.

فالقراءة التعبدية في هذه المسألة حاضرة بوجهين:

الأول: التزام حرفية النص حسب الرأي الأول.

الثاني: عدم الرغبة في التوسع في أخذ الزكاة بدلًا من الجزية على اعتبار أن الزكاة هي فريضة المسلم وأن الجزية هي فريضة الكتابي وأنهما فضاءان منفصلان.

[4] هل مضاعفة الزكاة شرط أساسي في قبولها بديلاً من الجزية؟

جرى الصلح بين عمر بن الخطاب وبني تغلب على مضاعفة الزكاة عليهم، لما أنفوا من دفع الجزية، وقطعوا الفرات، وهموا باللحاق بالروم، مما حدا بعمر النظر في الحادثة في ضوء مستجدات الواقع، ورهانات الحدث مستلهمًا مقاصد الشريعة، والمصلحة الكبرى للأمة.

وعندما نمعن النظر في رواية ابن سلام للواقعة، نجد أن الدافع لبني تغلب لرفض الجزية أمران اثنان:

الأول: أنهم أنفوا من دفع الجزية، ربما بالنظر إلى من حولهم من القبائل العربية، التي تدفع الزكاة (سبب اجتماعي).

الثاني: أن القوم كما قال زرعة أو النعمان: ليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروث ومواش(سبب اقتصادي)، فهم إذن لا يريدون أن يدفعوا نقدًا مقدرًا (دنانير ودراهم)، بل يريدون أن تؤخذ من حصائد حروثهم، ونتاج مواشيهم، فذلك أخف عليهم وأهون، لأنهم ليسوا بأصحاب أموال.

وهكذا جرى الصلح على مضاعفة الزكاة، لكن عهودًا أخرى أبرمت مع أهل الذمة، لم تكن فيها مضاعفة الزكاة شرطًا بديلًا من الجزية، فعندما توجه عبد الرحمن بن ربيعة إلى ناحية الباب جهة قزوين، عرض عليه عامل الفرس شهر براز الصلح، على أن يؤدي الجزية قائلًا: إني بإزاء عدو كلب[1]، وأمم مختلفة،.... ويدي مع أيديكم،.... وجزيتنا إليكم النصر، والقيام بما تحبون، فلما رفع ذلك إلى سراقة بن عمرو، الذي كان قائد الجند قبله، وكتب سراقة إلى عمر بن الخطاب، فأجازه وحسنه[2].

---

(1) أي شديد.

(2) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج5، ص143.

وعندما فتحت الجرجومة في شمال سورية، طلبوا الصلح على أن يكونوا أعوانًا للمسلمين، وعيونًا ومسالح في جبل اللكام، فقبل منهم ذلك[1]، فالخيارات كانت مفتوحة كبديل من الجزية، وجاءت مضاعفة الزكاة أحد تلك البدائل، التي وقع التصالح عليها.

والذي يبين لي أن مضاعفة الزكاة ليست بشرط، فيمكن التصالح على ثلاثة أضعافها، كما يصح دفعها بالمقدار نفسه، حسب ما يمليه الواقع، ويقره ولي الأمر، للاعتبارات الآتية:

أ - أن صنيع عمر اجتهاد محض، توخى فيه المصلحة قدر المستطاع، وليس الاجتهاد حكرًا على أحد، وقد قرر عمر مبدأ الجواز، إما مضاعفة الصدقة، فأمر سياسة ومصلحة، ويقع في إطار ولاية التدبير، والصلح بابه السياسة الشرعية، التي لا تقف عند حدود، سوى توخي المصلحة، بدليل الحادثتين السابقتين[2].

ب - يجيز بعض الفقهاء أخذ الزكاة من الذمي، إذا اشترى مالًا عشريًا، دون أن ينصوا على مسألة مضاعفة الزكاة، ذهب إلى هذا الرأي

(1) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص159.

(2) يوسف، **النفقات العامة في الإسلام**، ص73.

الشقصي[1]، ومحمد بن الحسن[2].

جـ - إن الزكاة عبادة مقدسة، يؤديها المسلم تدينًا، ويرجو ثوابها عند الله، ولهذا لا يمكن إلزام غير المسلم بها، كونه لا يعتقدها دينًا، لكن في الزكاة بعدًا آخر وهو البعد المالي، فإذا التزم الكتابي هذا المقدار من المال، تحت أي اسم، كان فلا مانع من ذلك[3].

د - إن الجزية في الأصل لا تقدير فيها، بخلاف الزكاة، بل توضع بما يطيق أهل الذمة، فقد وضعت مرة دينارًا، وأخرى (48) درهمًا، أو (24) درهمًا، أو (12) درهمًا[4].

ومن ثم يمكن تقديرها بمقدار الزكاة، كما أنه ليس هناك ما يمنع من مساواة الأفراد في الوطن الواحد، من دفع مقدار الزكاة نفسه، باعتبارها نظامًا ضريبيًا موحدًا، لا يفرق بين أبناء الوطن والأرض الواحدة.

لذا جاء ضمن توصيات الندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة، المنعقدة بالقاهرة، 1988م: دعوة الحكومات الإسلامية التي تطبق فريضة الزكاة، إلى الأخذ برأي القائلين من الفقهاء المعاصرين، بفرض ضريبة تكافل

---

(1) ر. **منهج الطالبين**، ج5، ص241.

(2) ر. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص55.

(3) مسعد، **نظام الزكاة بين النص والتطبيق**، ص69.

(4) إبراهيم، **النفقات العامة في الإسلام**، ص73.

اجتماعي على مواطنيها، من غير المسلمين بمقدار الزكاة[1].

وقد حاول البعض الوصول إلى هذه النتيجة من طريق آخر، وهو أن الجزية إنما كانت بمثابة ضريبة مالية، للمساهمة في واجب الدفاع، نظير ضريبة الدم التي كان يدفعها المسلم في حومة القتال، للدفاع عن الدولة كلها[2].

وهو رأي لا يمكن التسليم به، فالجزية لم تكن في مقابل القتال وحده، إنما في مقابل القتال، ودفع الزكاة معًا، فمع القول بأن الجزية في مقابل القتال، لا يصح أخذ الجزية عندما يشارك أهل الكتاب في الدفاع عن الوطن، شأن نظرائهم من أبناء المسلمين، وهكذا يبقى عبء الزكاة على كاهل المسلمين، دون أن تكون هناك ضريبة توازيها، تفرض على أهل الكتاب للمساهمة في نفقات الدولة والقيام بواجب الخدمات العامة.

فالصواب أن يقال إن الجزية في مقابل الفريضتين معًا، وهذا المعنى هو الذي دفع عمر إلى مضاعفة الزكاة على بني تغلب، حتى تكافئ الفريضتين.

ومع ذلك فإن من صلاحيات ولي الأمر، أن يحدد مقدار الجزية المناسب، بما يحتمله المكلف، وحسب قدرته المالية، ومراعيًا حاجة الدولة، وآخذًا بالاعتبار مبدأ العدالة في توزيع أعباء الدولة على الشركاء في الأرض.

(1) الأشقر وآخرون، **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، (ملاحق)، ص877.

(2) الريس، **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، ص164.

المبحث الرابع

ترك جباية الأموال الباطنة

[1] جباية الزكاة والإشكالية التاريخية

يفرق الفقهاء بين نوعين من المال الظاهر والباطن، يذكر الماوردي أن الأموال المزكاة ضربان: باطنة وظاهرة، فالظاهرة ما لا يمكن إخفاؤه، كالزروع والثمار والمواشي، والباطنة ما أمكن إخفاؤه، من الذهب والفضة وعروض التجارة[1].

والتفريق بين المال الظاهر والباطن قديم قدم تطبيق الزكاة، ذلك أن طبيعة المال هي التي تحدد، ما إذا كان بالإمكان مراقبته، ومتابعته، وربط الزكاة عليه أولًا، فالزروع والثمار والمواشي مما يشتهر بين الناس، ويصعب إخفاؤه عن أعين الجباة، فتؤخذ منه الزكاة بالكره والرضا، في حين أن المال الباطن، يتعذر معرفته معرفة دقيقة لغير مالكه، كالذهب والفضة والنقود.

والخلاف في عروض التجارة، ففي حين يراها

(1) **كتاب الأحكام السلطانية**، ص133.

الجمهور مالًا باطنًا، وهو رأي الإباضية[1] يراها الأحناف مالًا ظاهرًا، إذا مرت على العاشر، يقول الكاساني: إنما كان له المطالبة بزكاة المواشي في أماكنها، لمكان الحماية، لأن المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلا بحفظ السلطان وحمايته، وهذا المعنى موجود في مال يمر به التاجر على العاشر، فكان كالسوائم[2].

والكشف عن الأموال الباطنة موكول إلى المكلف، دون تفتيش أو تجسس، ومتروك إلى ديانته، وإن كان ملزمًا بالدفع، ففي عهد عبد الله بن يحيى، إلى أحد عماله: وخذ الزكاة على السنة، التي سن رسول الله ﷺ، وأن يجعل الزكاة في ثمار الناس، وفي الذهب والفضة، إلى أمانة الناس، ولا تستحلفهم، ولا تجاوز ذلك إلى أماناتهم[3].

فالأموال الباطنة مردها إلى ذمم الأشخاص وسرائرهم، في الكشف وإعطاء المعلومات الكاملة عنها، أما الأموال الظاهرة، فهي من الظهور والانكشاف، بحيث لا يمكن إخفاؤها، ولا يستطيع المكلف إنكارها.

وللتشريع حكمة ظاهرة في الإحالة إلى ذمم الأشخاص وسرائرهم، وهي حكمة تربوية تهدف إلى تربية الوازع الديني، المبني على الاختيار المطلق، والتعبد بمحض الإرادة.

(1) ر. الكندي. **بيان الشرع**، ج19، ص305.
(2) **بدائع الصنائع**، ج2، ص35.
(3) الكندي، **بيان الشرع**. ج19، ص262.

وثمة اصطلاح آخر قريب من مصطلح المال الظاهر والباطن، وهو الناطق والصامت، فالأول يراد به الحيوان، والثاني يراد به الذهب والفضة.

وأول ظهور لمصطلحي الباطن والظاهر، هو ما كتبه عمر بن عبد العزيز، لأحد ولاته وكان على جواز[1] مصر: أن أنظر من مربك من المسلمين، فخذ مما ظهر من أموالهم، مما يديرون من التجارات، من كل أربعين دينارًا دينارًا،...[2].

لهذا فإن الأحناف يعللون جباية الأموال الظاهرة بحاجتها إلى الحماية، فكأن المال الباطن مكتف بحماية صاحبه، أما المال الظاهر فيحتاج إلى حماية الدولة، وبسط الأمن، والظاهر عند الكاساني، ما برز عن المصر كالسوائم[3].

أما في المذهب الإباضي، فإنهم لا يأخذون ممن مر بهم من المسلمين، إلا إذا أقاموا سنة بعمان، أو أنهم قلبوا أموالهم بتجارة، فباعوا واشتروا[4].

وفي العهد النبوي كان الرسول ﷺ، يرسل الجباة لجمع الصدقات، فيقفون على الزروع والثمار فيخرصونها، ويأتون موارد المياه فيأخذون زكاة الأنعام، أما الذهب

---

(1) (الجواز) كسحاب صك المسافر.

(2) **الموطأ** برقم (596).

(3) **بدائع الصنائع**، ج2، ص35.

(4) ابن جعفر، **الجامع**، ج3، ص131.

والفضة، فكان الناس يأتون بزكاتهما إلى النبي ﷺ، أو جباته دون تفتيش أو تجسس.

وهكذا ظلت الحال طوال عهد الخليفتين من بعده، فلما ولي عثمان، وانقضت فترة من خلافته، قرر أمرًا لم يكن معهودًا من قبل، حيث ترك جباية المال الباطن، واكتفى بالمال الظاهر، في حين أن الرسول ﷺ، والخلفاء بعده، كانوا يجبون زكاة النوعين معًا.

وكان هذا التحول بمحضر كبار الصحابة دون نكير، وقد سعى الفقهاء إلى إيجاد توصيف شرعي لصنيع عثمان بن عفان، إذ من المعلوم أن جباية الزكاة عمومًا، من مهام ولي الأمر بنفسه، أو بنوابه، أو المؤسسة القائمة على ذلك، لكن عثمان أوكل ذلك إلى الناس، فهو من باب الوكالة أو الإنابة على رأي جمهور الأحناف؛ حيث أقامهم مقام نفسه، يقول الكاساني: فلما كثرت الأموال في زمانه، رأى المصلحة في أن يفوضها إلى أربابها، بإجماع الصحابة، فصار أرباب الأموال كالوكلاء عن الإمام[1]، أما أبو يوسف فيرى صنيع عثمان سنة، ليس لأحد نقضها من بعده[2].

والمتأمل لصنيع عثمان، يلمح جانبًا من السياسة الشرعية في فقه الزكاة، أو صلاحيات ولاية التدبير، فعثمان وإن لم يمس اجتهاده أصل فريضة الزكاة، إذ ظلت الفريضة

(1) **بدائع الصنائع**، ج2، ص35.

(2) ر. الموصلي، **الاختيار**، ج1، ص136.

قائمة، والناس يؤدون زكاة أموالهم الباطنة بأنفسهم، لكنه بالمقابل تحريك لفقه الزكاة نحو الجانب المصلحي، على حساب القراءة التعبدية، التي تفترض الثبات على ما كان عليه النبي وخلفاؤه الراشدون، باعتباره الواجب على ولي الأمر، شأنه كشأن إقامة الجمعة والجماعات.

لكن محاولة التبرير الفقهي، قلصت من شأن اجتهاد عثمان، وجعلت منه مجرد (إنابة، تفويض، توكيل)، في حين أنه بالأساس استيعاب لأسرار الزكاة، وحكمها، ومقاصدها، ومعانيها، ومراعاة حاذقة لمستجدات الواقع، واستجابة التشريع واستيعابه، لمقتضيات التطور الحضاري.

وقد تكشف الأسباب والدوافع وراء اجتهاد عثمان وجهًا من الجانب المصلحي، في فريضة الزكاة، كونها حقًا من الحقوق المالية على المسلم تجاه الدولة، ولها كامل الحق في جبايته أو تركه أو ترك بعضه، حسب ما تمليه دواعي المصلحة، وتقديرات الواقع، فالكمال ابن الهمام يعزو السبب إلى تغير الناس، وكراهية أن يفتش السعاة على الناس مستور أموالهم[1]. ويرى صاحب الاختيار مبررًا آخر، وهو مخافة تفتيش الظلمة إلى أموال الناس[2].

كما يذكر عبد العزيز خياط سببين دفعا نحو هذا الاجتهاد، وهما: كثرة المال وامتلاء بيت مال الزكاة، وأن

---

(1) **شرح فتح القدير**، ج2، ص162.

(2) الموصلي، ج1، ص136.

تتبع الأموال فيه حرج على الأمة، وفي تفتيشها ضرر بأرباب الأموال[1].

وفي سياق الرغبة في توسيع دائرة الأموال الظاهرة، على حساب الأموال الباطنة، يرى فؤاد العمر، إضافة إلى اكتظاظ بيت المال وامتلاك الدولة فائضًا لسد حاجاتها وزيادة، يرى سببًا آخر، وهو أن الأموال الباطنة، كان يصعب حصرها وجباية زكاتها[2].

فمن خلال معرفة هذه الأسباب، بغض النظر عن مدى مطابقتها لواقع الحال، تتبين معقولية ومنطقية اجتهاد عثمان، وبنفس المنطقية والمعقولية يجب أن نقرأ فقه الزكاة، ونستوعب حكمه ومقاصده، دون الإخلال بكون الزكاة فرضًا دينيًا، يدين به المسلم لله تعالى، وينال عليه الأجر والمثوبة.

لقد راعى عثمان مشاعر أصحاب الثراء في أن تبقى أموالهم طي الكتمان، وهي مراعاة نهجت سبيلًا بين صلاحيات الدولة في جباية الزكاة، ومراعاة مشاعر المكلفين، الذين ورثوا عادة كراهية الإفصاح عن ذممهم المالية.

كما راعى الوفرة المالية في بيت الزكاة، فأنقص من الجباية بمقدار، بحيث تبقى زكاة الأموال الظاهرة تتدفق

(1) الزكاة، ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص935.

(2) **نحو تطبيق معاصر لفريضة الزكاة**، ص63.

على بيت المال، هذا إضافة إلى ثقته بأن الناس سوف يخرجون زكاة أموالهم إلى الفقراء مباشرة، مما يقلل من الجهد والعناء في قبض الزكاة وصرفها، وهو قرار يسبر أغوار مقاصد الأحكام، ويذهب مع المصلحة حيثما ذهبت.

[2] جباية الزكاة وسيادة الدولة

تعتبر جباية الزكاة مظهرًا من مظاهر السيادة، وهي مشروطة بالحماية، إذ لا يحق جباية قوم لم تحمهم الدولة، ولهذا المعنى لم يجز بعض علماء الإباضية تعشير الأموال القادمة من البحر، وذلك إذا لم يحموهم من حيث خرجوا، ولا في البلاد التي إليها انتهوا، وهو الرأي عندهم، أنهم لا يأخذون زكاة من لم يحموا سنة، وحسب ابن جعفر فإنهم رأوا بعد ذلك رأيًا آخر، وهو إن قامت أموال هؤلاء الغرباء سنة بعُمان، أخذوا منهم الزكاة، وكذلك إذا قلبوا أموالهم بالتجارة فباعوا واشتروا أخذوا منهم من حين ما قدموا[1].

وقد اختلف الفقهاء في ولاية ولي الأمر على جباية الزكاة بمعنى هل يجب أن تدفع إليه أم لا؟

أ - **مذهب الإباضية والمالكية**: يجب دفع زكاة المال الظاهر والباطن إلى الإمام، لا فرق في ذلك، ففي بيان الشرع: أكثر ما عرفنا

(1) **الجامع**، ج3، ص131.

من أصحابنا في آثارهم، أو في سيرهم، أنه إذا كان إمام عدل، لم يجز له إلا تسليم الصدقة إليه، أو إلى عماله. وفيه أيضًا: ولا يجوز للفقير أن يقبلها منه أيضًا، إذا لم يجز له هو إلا أن يسلمها إلى السلطان، إلا أن يقع للفقير معنى اطمئنانه، إن ذلك عن رأي الإمام أو مشورته[1].

وقال مالك: إذا كان الإمام يعدل، لم يسع الرجل أن يفرق زكاة ماله الناض، ولا غير ذلك[2].

ب ـ **مذهب الحنفية**: للإمام ولاية جباية الأموال الظاهرة، أما الباطنة فيطلب منهم وهم بالخيار.

قال الكاساني: أما المال الظاهر، وهو المواشي، والمال الذي يمر به التاجر على العاشر، فللإمام ونوابه، وهم المصدقون، من السعاة والعشار، ولاية الأخذ... وأما المال الباطن، الذي يكون في المصر، فقد قال عامة مشايخنا، إن رسول الله ﷺ طالب بزكاته، وأبا بكر وعمر طالبا، وعثمان طالب زمانًا، ولما كثرت أموال الناس... فوض الأداء إلى أربابها[3].

ج ـ **مذهب الشافعية**: للإمام ولاية جباية المال

(1) **الكندي**، ج19، ص253.

(2) **المدونة الكبرى**، ج1، ص344.

(3) **بدائع الصنائع**، ج2، ص35.

الظاهر، ويجب الدفع إليه، أما المال الباطن، فالمستحب تفريقها ولو طلبها، يقول الماوردي: ليس لولي الصدقات نظر في زكاة المال الباطن، وأربابه أحق بإخراج زكاته منه... ونظره مختص بزكاة الأموال الظاهرة، يؤمر أربابها بدفعها إليه[1].

د ـ **مذهب الحنابلة**: أن له ولاية جمع الزكاة بصفته نائبًا عن المستحقين، لا بالولاية على أرباب المال، فله أن يطالب بها، ولا يجب الدفع إليه، بل يستحب للإنسان تفرقة زكاته بنفسه، وهو أفضل من دفعها إلى إمام عادل، ولا فرق بين الأموال الظاهرة والباطنة[2].

وأمام هذا الخلاف بين المدارس الفكرية أبدي بعض الملاحظات:

أولاً: أثر ترك عثمان جباية الأموال الباطنة في الآراء الفقهية، رغم وضوح الممارسة النبوية، حيث سعت بعض المذاهب الفقهية (الأحناف، الشافعية، الحنابلة) ـ وإن بتفاوت ـ إلى استثمار صنيع عثمان وجعله حكمًا ثابتًا غير قابل للتغيير، وهذه القراءة

(1) **الأحكام السلطانية**، ص133.

(2) البهوتي، **كشّاف القناع**، ج2، ص258.

لصنيع عثمان تختزل القضية، وتبعدها كثيرًا عن الجانب المصلحي، بإضفائها صبغة الثبات والفهم التعبدي، على رأي صحابي اجتهد بمقتضى ولايته التدبيرية وبالأخير هو قرار سياسي، وينسحب هذا الفهم التعبدي، على كل القائلين بعدم دفع زكاة المال الباطن إلى ولي الأمر، إن على سبيل التخيير (الأحناف)، أو الاستحباب (الشافعية، الحنابلة).

ثانيًا: تأثرت الأقوال في مسألة ولاية ولي الأمر في جباية الزكاة، بالنص المؤسس (خذ من أموالهم، فعل النبي، فعل عثمان)، لكنها تأثرت أيضًا بالاتجاه السياسي فموقف الفقيه من الدولة سلطة أو معارضة سيؤثر بغير شك في رأيه في القضية، لأن مسألة جباية أموال الزكاة عمل سيادي من الدرجة الأولى فمن الطبيعي أن يقف الفقيه السلطوي إلى جانب الدولة دون أن يهمل النصوص وأن يحول الفقيه المعارض ـ ما استطاع ـ دون جباية الزكاة أو التقليل منها استنادًا إلى النصوص نفسها.

وأكثر المذاهب ابتعادًا عن السلطة ـ حسب هذه المسألة ـ المذهب الحنبلي، ربما بحكم معاناة مؤسس المذهب أحمد بن حنبل، يليه المذهب الشافعي، بحكم تأصيله الأصول أساسًا لحماية الفقيه من سلطة رجل السياسة

ـ حسب عبد المجيد الصغير ـ. ووجود هذا التوجه لديه جاء بعد فترات طويلة من المحن عانى فيها الفقيه الأمرين من ظلم السلطة[1]. يليه رأي الأحناف، ربما لموقف أبي حنيفة الحذر من السلطة، وإن لم يسلم من بطشها.

أما موقف الإباضية والمالكية، فهو موقف ينسجم مع رؤية السلطة، ويتعامل مع النصوص من خلال البعد المصلحي والسياسة الشرعية، الإباضية بحكم الرغبة في التوسع لدعوتهم، وبسط السيادة لدولتهم، والمالكية بحكم العلاقة الوطيدة التي تربط مالكًا مع السلطة في عصره ثم تتابع الدول التي تبنت المذهب المالكي في المغرب العربي.

ثالثًا: بناء على الملاحظة السابقة، وفي الأغلب يمكن وصف الفقه القريب من السلطة بأنه (فقه جماعي)، يسعى لما فيه المصلحة العامة، وخير مثال على ذلك القول بعدم إجزاء دفع الزكاة للفقير مع مطالبة الإمام، كما يوصف الفقه البعيد عن السلطة (الفقه الفردي)، بأنه يعتني بالخلاص الأخروي، ومسألة إبراء الذمة، دون التعويل كثيرًا على المصلحة العامة، وقد ظهر ذلك من خلال القول باستحباب تفريق زكاة المال الظاهر والباطن أو الباطن فقط، أو التخيير بين الدفع لولي الأمر أو تفريقه، على اعتبار أن

(1) ر. **الفكر الأصولي**، ص157.

ذلك أسلم، وأضمن وأحوط لوقوعها في يد الفقير مباشرة.

[3] تطور العصر وأثره في ظهور الأموال

ذكرنا سلفًا أن الجمهور يفرق بين المال الظاهر والباطن، بما يمكن إخفاؤه وما لا يمكن إخفاؤه، وفرق الأحناف بينهما بما يحتاج إلى حماية، وما لا يحتاج.

ويشمل المال الظاهر: المواشي والزروع والثمار والمعادن والمال الباطن إذا مر على العاشر على رأي الحنفية.

ويشمل المال الباطن: الذهب، والفضة، ويلحق بها الحلي والنقود وعروض التجارة والركاز وزكاة الفطر على رأي الشافعية.

لكن بعض العلماء المعاصرين، رأوا في ترك الدولة جباية الأموال الباطنة، أمرًا لا يتناسب مع الرغبة في إحياء فريضة الزكاة، باعتبارها نظامًا اقتصاديًا إسلاميًا صرفًا[1]. ويرى عبد العزيز الخياط، أن تقسيم الأموال إلى ظاهرة وباطنة قد ضعف أثره الآن، لتغير أنماط الحياة الاقتصادية، ونظمها والقوانين التي تحكمها[2].

أما شيوخ حلقة الدراسات الاجتماعية، فيرون أنه قد تعين الآن أن يتولى ولي الأمر جمع الزكاة من كل الأموال، الظاهرة والباطنة، أولًا: بسبب أن الناس قد

(1) عقلة، **التطبيقات التاريخية والمعاصرة لفريضة الزكاة**، ص117.

(2) الزكاة، ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص943.

تركوا أداء الزكاة ظاهرها وباطنها، ولم يقوموا بحق الوكالة التي أعطاهم إياها الإمام عثمان بن عفان، وثانيًا: لأن الأموال صارت كلها ظاهرة تقريبًا[1].

أما الحصري فيرى سهولة تتبع الأرصدة، وتقارير ميزانيات الشركات، وإقرارات التجار، كما يرى أن ظاهرة الأموال المدخرة في البيوت آخذة في الاختفاء، مع تزايد ثقة الناس بالمصارف[2].

وجاء استدلال هؤلاء على طريقتين:

الأولى: أن عمل عثمان في حقيقته توكيل يمكن إلغاؤه، مراعاة لواقع الحال إذ أهمل غالب الناس الزكاة بخلًا وشحًا.

الثانية: لا تريد إلغاء حكم عثمان، لكنها تلتف عليه، حيث قالوا: إن غالب الأموال الباطنة تحولت إلى ظاهرة[3].

وفي الاتجاه المقابل رأي بعدم التوسع في دائرة الأموال الظاهرة، على حساب الأموال الباطنة، لاسيما في الأموال المستحدثة.

يرى الأشقر أن تحولًا في الفتيا حصل بعد انقضاء

---

(1) خلاف، عبد الرحمن حسن، أبو زهرة. نقلًا عن: عقلة، **التطبيقات التاريخية والمعاصرة لفريضة الزكاة**، ص118.

(2) **السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي**، ص511.

(3) الأشقر، الإلزام بالزكاة في الظاهر والباطن. ضمن **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج1، ص154.

العصر الراشدي، حيث بدأت الفتوى تتجه إلى إجازة إخفاء زكاة الأموال الباطنة عن السلطة، وإخراجها بطريقة شخصية، وذلك بسبب الإحساس بعبث السلطة بحصيلة الزكاة[1]. وينتهي إلى أن الطريقة المثلى في نظره، هي المحافظة على ذلك المبدأ الإجماعي، الذي وصل إليه علماء المسلمين، بعد جهود جبّارة إثر انحرافات خطيرة[2].

ولا تخرج هذه الرؤية عن الرؤية التقليدية، في الابتعاد بأموال الزكاة عن السلطة والحذر منها، لاعتبارات الصراع التاريخي، ومستصحبة أجواء التنافس القديم، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، دون أي رغبة في إجراء تقييم لآثار ذلك التهميش لأموال الزكاة، أو دراسة للواقع، واللافت للنظر أن هذه القراءة، لا تزال تستبطن القول بالإجماع بعد عثمان (المبدأ الإجماعي)، فهل فعلًا هناك مبدأ إجماعي، أم أنه مصطلح جديد، غير الذي نعرفه عن (الإجماع)؟

[4] اجتهادات فقهية استثمرت صنيع عثمان

يهتم نظام الجباية في الإسلام بالأموال الظاهرة أكثر من اهتمامه بالأموال الباطنة، وذلك من خلال بث السعاة لجبايتها، أما الأموال الباطنة فيكتفي بالوجوب الديني الظاهر، تاركًا تحديد مقدار المال والزكاة إلى أرباب الأموال وضمائرهم، وذلك رغبة منه عن التجسس، وما قد

(1) ن.م، ج1، ص144.

(2) ن.م، ص167.

يستتبعه من آثار لا تحمد، وتلك هي روح الإسلام ومبادئه، في أخذ ما عفا وظهر، وترك ما خفي وبطن[1].

وقد كشف صنيع عثمان، عن مدى الصلاحيات التي يتمتع بها ولي الأمر، في كيفية جباية الزكاة، وأن للزمان تأثيرًا في تغير الأحكام، وتبدل الهيئات، والكيفيات، مع بقاء المعاني، ومقاصد التشريع مرعية ومعتبرة.

فيوسف حامد العالم من خلال صنيع عثمان، يتأكد لديه حق تفويض ولي الأمر إلى أرباب الأموال، خصوصًا الباطنة (وهذا يفهم منه جواز التفويض في الظاهرة أيضًا)، وعلى ولي الأمر واجب المراقبة، وإذا جاز تفويض الأفراد في أمر الزكاة، فمن باب أولى يجوز تفويض الجماعة، ممثلة في هيئة أو مؤسسة أو جمعية[2].

فهو يرى أن لولي الأمر تفويض إخراج الزكاة إلى أرباب الأموال، ظاهرها وباطنها، وإن كان التفويض في الأموال الباطنة أوضح، لأنه منصوص عليه في الحادثة، لكن ذلك لا يعني الوقوف عنده، فقد أخذ من الحادثة جواز التفويض، ثم عممه على نوعي الأموال كليهما، ما دام ولي الأمر ليس بحاجة إلى جبايتها، لوجود موارد أخرى وكفايتها بلوازم بناء الدولة، كما اكتفى عثمان بموارد

---

(1) رفيق المصري، **بحوث في الزكاة**، ص66، بتصرف.

(2) إلزامية الزكاة وتطبيقها من ولي الأمر، ضمن أبحاث وأعمال الندوة الأولى **لقضايا الزكاة المعاصرة**، ص155.

عصره عن جباية المال الباطن، كما يرى جواز تفويض المؤسسات المستقلة لجمع وجباية الزكاة وتوزيعها.

ففيما تتم جباية الزكاة بشكل إلزامي في بعض الدول، تفضل أخرى ترك أمر الزكاة، إلى ذمم الأشخاص واختيارهم، وإن كانت قد أنشأت لذلك دوائر خاصة، كما هي الحال هنا في السلطنة، إذ تقوم دائرة الزكاة بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بتلقي أموال الزكاة وتوزيعها على المستحقين، وهذه الطريقة تتكرر كثيرًا في دول العالم الإسلامي.

وأمام صلاحيات ولي الأمر هذه في جباية أموال الزكاة، كاملة أو بعضها أو تركها، تباينت المقادير المأخوذة من الزكاة، في قوانين جباية الزكاة، ففي المملكة العربية السعودية التي تستخدم مبدأ الإلزام في الجباية، كان القانون يقضي باستيفاء الزكاة كاملة أحيانًا، وباستيفاء نصفها أحيانًا أخرى، وأخيرًا استقر الأمر على أن يستوفى نصفها، وأن يوزع النصف الآخر بمعرفة أرباب الأموال، وهذا خاص بزكاة الأفراد[1].

أما القانون السوداني، فقد سمح بترك 20% من الزكاة المستحقة للمزكي لصرفها بنفسه على المستحقين[2].

---

(1) عقلة، **التطبيقات التاريخية والمعاصرة لفريضة الزكاة**، ص174.

(2) زين العابدين، معالجة الزكاة لمشكلة الفقر، ضمن أبحاث **المؤتمر العالمي الرابع للزكاة**، ص227.

وهكذا فإن مرونة التشريع الإسلامي، هي التي تضمن بقاءه وصلاحيته لمختلف الأعصار والأمصار، أما الوقوف عند حرفية النصوص وظواهر الآثار، دون التعمق في معانيها ومقاصدها، فإنه لا يفيد التشريع شيئًا بل على العكس، يسمه بالجمود والرجعية.

وقد كشفت المسائل التي عرضناها في هذا الفصل، عن مدى المرونة وإمكانيات الاجتهاد في فقه الزكاة، حتى تلك المناطق التي قد يعتبرها البعض مناطق مغلقة وعصية على النظر والاجتهاد، لاسيما عند العودة إلى منابع التشريع الأولى، ومصادره الرئيسة، دون المرور بتأصيلات الفقهاء، باعتبار أنها اجتهادات بشرية، تتأثر بمؤثرات الزمان والمكان، وبتعبير آخر الفكر العام والثقافة السائدة، التي هي نتاج تفاعل عدد من العوامل والأسباب المرتبطة بالزمان والمكان.

إن من الإجحاف المشين بالإسلام كدين، والفقه الإسلامي كقاعدة تشريع، أن لا يفهم من مصادره الأولى، إلا بالمرور عبر آراء واجتهادات بشر غير معصومين، أدوا رسالتهم في وقتهم وعصرهم، كما رأوا وقدروا، ونقصر نحن اليوم في حمل تلك الرسالة، والقيام بأعبائها، في ظل المتغيرات المتلاحقة.

لقد طرح الفقهاء مسألة فيما أرى أنها بحاجة إلى مزيد من البحث والنظر، ويمكن اعتبار هذه المسألة، ضمن المؤشرات على مرونة فقه الزكاة، وإمكانيات التعاطي معه، وتتلخص إشكاليتها في السؤال: هل تجزي الضرائب عن الزكاة؟

أورد هذه الإشكالية ابن سلام[1]، من خلال الآثار التي أوردها، وهي ستة، عن عدد من التابعين، تقتضي احتساب ما يدفع عشورًا من الزكاة، اتبعها بأثر واحد لا يرى إجزاء ذلك، إن هذا الرأي الفقهي الذي يرى احتساب مع ما دفع على شكل ضرائب وعشور، من الزكاة ليفتح أبوابًا واسعة أمام الفكر والنظر، بداية بمساحات الحرية، للتعاطي مع هذه المسائل الفقهية، التي نحتاج إليها ونفتقر إليها اليوم، وانتهاء بتغليب الجانب المالي على الجانب التعبدي، وهذه المسألة ذات أهمية كبيرة في معادلة الضرائب والزكاة، فكيف يمكن إيجاد صيغة توافقية بينهما؟ (بعيدًا عن مفرزات الغلو، وآثار التبعية)، (وبعيدًا عن الآراء التي ترفض الواقع بكل ما فيه، وتلك التي تتحلل وتذوب فيه)؟

مع إعمال مبدأ عدم الثني (الازدواج)، فهل يمكن اعتبار هذا المبدأ مرجحًا لأحد طرفي المعادلة، أم سيتم طرح حل توافقي، يكون المسلم هو الضحية، فيكلف بدفع الفريضتين:

- الزكاة باعتبارها حقًا لله.
- الضرائب باعتبارها حقًا للسلطة السياسية!

(1) **الأموال**، ص685.

الفصل الثالث

القراءة التعبدية وإشكالية فهم النص

المبحث الأول: مصارف الزكاة

(1) هل يجب استيعاب الأصناف الثمانية

(2) في سبيل الله بين القراءة التعبدية والمقاصدية

(3) هل يشترط الإسلام في آخذ الزكاة

(4) سهم العاملين على الزكاة

المبحث الثاني: استثمار أموال الزكاة

(1) الإشكالية والخلاف الفقهي

(2) محاولات التأصيل الفقهي

(3) اعتبارات القائلين بعدم جواز استثمار أموال الزكاة

(4) اعتبارات القائلين بجواز استثمار الزكاة

المبحث الثالث: الأوراق النقدية

(1) الإشكالية الفقهية

(2) التكييف الفقهي للأوراق النقدية

(3) الأوراق النقدية والقراءة المقاصدية

المبحث الرابع: تحريم الزكاة على ذوي قربى النبي

(1) الإشكالية والنصوص المؤسسة

(2) القراءة المقاصدية لتحريم الصدقة على آل بيت النبي

(3) القراءة التعبدية وتوسيع دائرة ذوي القربى

(4) القراءة التعبدية والآثار الاجتماعية

المبحث الأول

مصارف الزكاة

[1] هل يجب استيعاب الأصناف الثمانية؟

ذكر الله تعالى في آية الصدقات الأصناف التي هي مصارف لها، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾(1).

وقد اختلف العلماء في تحديد المراد من ذكر هذه الأصناف، هل على سبيل الاستيعاب ووجوب التعميم، أم على سبيل ذكر الأصناف التي يجوز الصرف فيها؟ وتظهر ثمرة الخلاف في جواز الاقتصار على صنف واحد دون غيره، أو لا يجوز ذلك.

ذهب إلى وجوب تعميم الزكاة على الأصناف الثمانية عكرمة والشافعي(2)، يقول الماوردي: فواجب على عامل

(1) **سورة التوبة**، الآية: 60.

(2) ر. ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص528.

الصدقات بعد تكاملها، ووجود جميع من سمى لها، أن يقسّمها على ثمانية أسهم بالتسوية[1].

وهو رأي ابن حزم، الذي يؤكد وجوب تقسيم الزكاة على الأصناف الثمانية، يقول: وأما من فرق زكاة ماله ففي ستة أسهم بإسقاط سهم العمّال وسهم المؤلفة قلوبهم، كما يرى عدم جواز أن يعطى من أهل السهام أقل من ثلاثة أنفس، إلا أن لا يجد فيعطي من وجد[2].

وأمام وجهة النظر هذه التي تلتزم النص وتأخذ بحرفيته، وجدت نظرة أخرى ترى أن الأصناف الثمانية ذكرت لبيان الاستحقاق والجواز، لا على سبيل الفرض، وهو رأي الجمهور، وقد توسع أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، في عرض هذه المسألة، وتفنيد الرأي القائل بوجوب التعميم والاستيعاب، ويمكن تلخيص رأيه في قوله ضمن رسالته: إنما ذلك من الله على العطاء لهم، والدلالة لمن يعطى، لا أن ذلك سهم مفروض، من عدد الثمانية لكل صنف[3]. ويقول في موضع آخر: فكل مذكور في الآية إنما هو على البيان بالإعطاء له، لا على سبيل الإسهام بالقسم[4].

أما أبو عبيد ابن سلام، فقد أفرد للمسألة بابًا

---

(1) **الأحكام السلطانية**، ص143.

(2) **المحلى**، ج4، ص267.

(3) الراشدي، **الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه**، ص515.

(4) نم، ص518.

استهله بالأثر الذي رواه عن حذيفة قال: إذا وضعت الزكاة في صنف واحد من الأصناف الثمانية أجزأك. ثم أتبعه بعدد من الآثار الأخرى التي تؤيده، مروية عن بعض الصحابة والتابعين، ثم عرض لكتاب ابن شهاب إلى عمر بن العزيز، الذي ذكر فيه بالتفصيل كيفية توزيع الأسهم، قال أبو عبيد: فهذه مخارج الصدقة إذا جعلت مجزأة، وهو الوجه لمن قدر عليه وأطاقه، غير أني لا أحسب هذا يجب، إلا على الإمام الذي تكثر عنده صدقات المسلمين، وتلزمه حقوق الأصناف كلها، ويمكنه كثرة الأعوان على تفريقها[1].

استدل القائلون بوجوب التعميم على جميع الأصناف المذكورة بعدد من الأدلة:

أ) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾[2].

وجه الدلالة في الآية استخدام أداة الحصر (إنما)، لإخراج ما سوى المذكورين في الآية، واللام في قوله (للفقراء)، وتفيد التمليك، كقولنا: المال لزيد فلا تبرأ الذمة إلا بوصول مال الصدقات إلى أيديهم[3].

ب) ذكر الماوردي[4] أن الرسول ﷺ، كان يقسم الزكاة على رأيه واجتهاده، حتى لزمه

(1) **الأموال**، ص692.

(2) **سورة التوبة**، الآية: 60.

(3) القرافي، **الذخيرة**، ج3، ص140.

(4) **الأحكام السلطانية**، ص143.

بعض المنافقين، وقال: إعدل يا رسول الله. فقال: «ثكلتك أمك إذا لم أعدل فمن يعدل»[1].

قال الماوردي: ثم نزلت عليه آية الصدقات، فعندها قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى لم يرض في قسمة الأموال بملك مقرب، ولا نبي مرسل، حتى تولى قسمتها بنفسه»[2].

جـ) استدل ابن حزم بما روي أن بعض الأمراء استعمل رافع بن خديج على صدقة الماشية، فأتاه لا شيء معه، فسأله، فقال رافع: إن عهدي برسول الله ﷺ حديث، وإني جزيتها ثمانية أجزاء فقسّمتها، وكذلك كان رسول الله ﷺ يصنع[3].

أما القائلون بعدم وجوب التعميم، وهم الجمهور، فينظرون إلى آية الصدقات بشكل مختلف، فاللام (للفقراء) ليست للتمليك، وإنما هي لبيان اختصاص الحكم بالثمانية[4].

ومثل هذا ما رواه أبو عبيد عن ابن عباس، أنه قال: إذا وضعتها في صنف واحد من هذه فحسبك، إنما

---

(1) **ابن ماجه** برقم (172).

(2) **أبو داود** برقم (1630).

(3) **المحلى**، ج4، ص269.

(4) القرافي، **الذخيرة**، ج3، ص140.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾، وكذا لئلا يجعلها في غير هذه الأصناف[1].

وقد استدلوا على رؤيتهم هذه بعدد من الأدلة:

أ - قول الرسول ﷺ لمعاذ: «خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم»[2] وهؤلاء صنف واحد من الأصناف المذكورة في الآية، مما يدل على الإجزاء.

ب - قول الرسول ﷺ، لقبيصة بن المخارق حين تحمل حمالة، فأتى النبي يسأله، فقال: «أقم يا قبيصة حتى تأتينا الصدقة، فنأمر لك بها»[3].

ج - حديث سلمة بن صخر البياضي، أنه أمر له بصدقة قومه[4].

يقول العوتبي: وليس فيها شيء مؤقت لكل إنسان، ولو كان لذلك حد محدود، ما قسمها رسول الله ﷺ بالكف، وليس كل ما يقسم بالكف معتدل، بغير ميزان ولا مكيال، وإنما ذلك بالاجتهاد والنظر، من المخرج لها[5].

---

(1) **الأموال**، ص689.

(2) **البخاري برقم (1496).**

(3) **أبو داود** برقم (1640).

(4) **أبو داود** برقم (2213).

(5) **الضياء**، ج6، ص13.

ويقول ابن قدامة: ولو وجب صرفها إلى جميع الأصناف لم يجز دفعها إلى واحد، ولأنها لا يجب دفعها إليهم، إذا فرقها المالك[1].

من خلال هذه النصوص التي استدل بها، يمكن أن نتبين ملامح القراءة التعبدية، التي تلتزم النص وتستنبط الحكم الشرعي من حروفه وتراكيبه اللفظية، لا من معانيه ومضامينه، وأخرى نظرة مقاصدية، هي الأدعى للقبول، وهي أن ولي الأمر مخير بين التعميم والتخصيص، لما فيها من المرونة والقدرة على الاستجابة لمتطلبات الواقع، واحتياجات الدولة، وهي تعطي ولي الأمر مساحة من الخيارات، إذا كانت على وجه الاجتهاد، ومجانبة الهوى، والميل عن الحق، كما يقول ابن سلام[2].

وتستوعب القراءة المقاصدية السياق الذي وردت فيه آية الصدقات ـ كما يسميها الفقهاء ـ إذ سياق الآيات يتحدث عن قوم منافقين، يلمزون عند توزيع الصدقات، فإن أعطوا منها رضوا، وإن منعوا فهم ساخطون، فقررت آية الصدقات، أنه ليس أمر الصدقات حسب رغباتهم وأهوائهم.

يقول الدهلوي: وعلى هذا فالحصر في قوله تعالى: (إنما الصدقات)، إضافي بالنسبة إلى ما طلبه المنافقون في صرفها فيما يشتهون[3]، فالآية تقيد غايات التشهي واتباع الهوى ومجانبة العدل، وفي الوقت نفسه، تفتح الباب أمام

(1) **المغني**، ج2، ص529.
(2) **الأموال**، ص693.
(3) **حجة الله البالغة**، ص81.

المقاصد المعتبرة، والأهداف المشروعة، التي قد يتوخاها الرسول ﷺ، ومن بعده من أولياء أمر المسلمين[1]، حسب دواعي الحاجة، ومتطلبات الواقع، كما في حديث قبيصة وسلمة.

يقول ابن جعفر: وإن قسم الإمام شيئًا من الصدقة على الفقراء، وبقي الباقي عنده لمن طلب إليه، من أهل هذه السهام، ولما يحتاج أن يقوي به أمر الدعوة والإسلام، وينفقه على من يقوم بمجاهدة العدو، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذلك جائز، وقد فعل المسلمون ذلك، وأخرجوا للفقراء الثلث، والثلثان يقبضهما الإمام، وإن احتاج الإمام أيضًا إلى الصدقة كلها، لمجاهدة العدو عن الدولة، فذلك واسع، وقد جعل الصدقة في وجهها[2].

وهذه الرؤية للزكاة تستجيب لتطور الزمان، وتسارع إيقاع الحياة، وتعتبر الزكاة موردًا للدولة، قد يكون الوحيد الذي تستطيع إنفاذه في الشأن العام، وتلك الرؤية المقاصدية هي الأدعى للقبول، لاسيما إذا عرفنا ضعف حديث (إن الله تعالى لم يرض في قسمة الأموال بملك مقرّب، ولا بنبي مرسل، حتى تولى قسمتها بنفسه)[3]، كما أوضح ذلك الجصاص[4].

---

(1) ر. مجذوب، **السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي**، ص154.

(2) **الجامع**، ج1، ص7.

(3) **أبو داود** برقم (1630).

(4) **أحكام القرآن**، ج3، ص141.

يقول محمد بن محبوب: وإقامة عساكر المسلمين، والذب عن بيضتهم، أحق وأولى من إعطاء الفقراء، إذا خيف على الدولة أن يظهر عليها عدوها، وتنتهك حرمتها[1].

أما المحروقي فيذكر أن الثلثين يجعلان في عز الدولة[2]. وبالتعبير المعاصر (النفقات العامة للدولة)، وهذه الرؤية تفتح آفاقًا واسعة للزكاة، بعكس الرؤية التي تقيد صرف الزكاة للفقراء، وتجعل الفقر مدار ذلك، عدا العاملين عليها فقط، مما يفتح الباب واسعًا أمام الزكاة، لتحل محل الضرائب المعاصرة، باعتبارها نظامًا إسلاميًا فريدًا.

[2] في سبيل الله بين القراءة التعبدية والمقاصدية

وردت لفظة (في سبيل الله)، ضمن الأصناف التي ذكرتها آية الصدقات، واختلف في المراد به، فذهب قوم إلى أنه الجهاد، وذهب قوم إلى أن منه الحج وطلب العِلم، وذهب قوم إلى أن المراد به المصالح العامة، وذهب قوم إلى تفسيره بجميع وجوه الخير.

وفيما يلي عرض مختصر لكل مذهب من المذاهب:

أولاً: القائلون بأنه الجهاد: يرى الجمهور أن (في سبيل الله) إذا أطلق في الكتاب أو السنة

(1) الشقصي، **منهج الطالبين**، ج5، ص18.

(2) **الدلائل في اللوازم والوسائل**، ص102.

أريد به الغزو والجهاد، يقول ابن الأثير: وسبيل الله عام، يقع على كل عمل خالص، سُلك به طريق التقرب إلى الله تعالى، بأداء الفرائض والنوافل وأنواع التطوعات، وإذا أطلق سبيل الله فهو في الغالب واقع على الجهاد، حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه[1].

لكن مهما كثر الاستعمال، تبقى الحقيقة اللغوية ماثلة، لذا جاء في الروض النضير: وإن كَثُر استعماله في فرد من مدلولاته، وهو الجهاد لكثرة عروضه في أول الإسلام ـ كما في نظائره ـ لكن لا إلى حد الحقيقة العرفية[2].

ففي حديث أم معقل، أن النبي قال لها: يا أم معقل، ما منعك أن تخرجي؟ فقالت: لقد تهيأنا، فهلك أبو معقل، وكان لنا جمل، هو الذي نحج عليه، فأوصى به أبو معقل في سبيل الله، قال: فهلا خرجت عليه، فإن الحج من سبيل الله[3].

وحديث ابن لاس الخزاعي، قال: حملنا النبي ﷺ، على إبل من الصدقة إلى الحج[4].

(1) **النهاية في غريب الحديث**، ج2، ص338.
(2) **الصنعاني**، ج2، ص429.
(3) **أبو داود**، برقم (1989).
(4) **البيهقي**، برقم (10319).

وهذه الروايات تدل على أن في سبيل الله لا يقتصر على الجهاد، فهو يشمل الحج ضمن مشمولاته.

ثانيًا: القائلون بأن منه الحج وطلب العِلم: استدل القائلون بأنه الحج بالحديثين السابقين في اعتبار الحج سبيلًا، أما اعتبار السبيل في طلب العِلم، فيجوز صرف الزكاة على العلماء والمدرسين والمفتين، باعتبار أنهم قائمون في مصلحة عامة، قال الصنعاني: ويلحق بالغازي من كان قائمًا بمصلحة عامة من مصالح المسلمين، كالقضاء والإفتاء والتدريس وإن كان غنيًا[1].

وفي الجامع لابن جعفر: وعن الفقير هل له أن يأخذ من الزكاة ويحج؟ قال: معي إذا أخذ قوته لسنة، وتبلغ به إلى الحج وحج، وإنما ليس له أن يحج من الزكاة، إذا كان غنيًا[2]. واستثنى من الأغنياء (ذا الغَناء) وهو الذي به الغَناء، (أي النفع) في أمر المسلمين، و(ذا العَناء)، وهو الذي له العناء في قبض الزكاة، فيأخذون للحج من الزكاة ولو كانوا أغنياء[3].

وذو الغَناء حسب تعبير ابن جعفر قد يكون الغازي، وقد يكون القاضي والمفتي والمدرس حسب الصنعاني،

(1) **سبل السلام**، مج1، ج2، ص166.
(2) ج3، ص9.
(3) ن.م.

وفي الاتجاه نفسه، قد يكون الوالي، وقد يكون الموظف والعسكري، لأن الجميع قائم في مصلحة عامة، (ذو غناء) حسب تعبير ابن جعفر، وهؤلاء وإن كانوا لا يستندون إلى أدلة نصية، لكنهم يذهبون إلى اعتبار القيام بالمصالح العامة، مجيزًا للأخذ من الزكاة، أو الدفع منها إليهم.

ثالثًا: القائلون بأنه المصالح العامة: ويعنون بالمصالح العامة، مصالح المسلمين العامة، التي بها قوام أمر الدين والدولة، دون الأفراد[1]. أو هي التي لا يختص بالانتفاع بها أحد، فملكها لله، ومنفعتها لخلق الله[2].

ومثلوا لذلك بالمستشفيات والمدارس، وتعبيد الطرق، وتجهيز الجيوش، وإعداد الدعاة، يقول البطاشي في باب ما يجوز للإمام فعله في الزكاة: جاز للإمام شراء دواب، وعبيد، وعدة وسلاح، وخيل وبيوت تخزين من بيت المال، ومؤونته ومؤونة عياله منه، بنظر الصلحاء والعلماء، قدر ما يكفيه لا بحد[3].

رابعًا: القائلون بأنه شامل لجميع القربات: وهؤلاء يرون جواز صرف الزكاة في جميع أنواع القربات، دون استثناء لأن (في سبيل الله) يشملها.

(1) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج10، ص504.
(2) شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص105.
(3) **غاية المأمول**، ج3، ص78.

وقد نقل الرازي عن القفال، أن بعض الفقهاء أجازوا صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير، من تكفين الموتى، وبناء الحصون، وعمارة المساجد، لأن قوله (في سبيل الله) عام في الكل[1]. وحجة هؤلاء عموم اللفظ، بحيث لا يجوز قصره على بعض مضامينه دون الأخرى.

ويرى جواد مغنية أن سبيل الله كل ما يرضي الله، ويتقرب به إليه كائنًا ما كان، كشق طريق، أو بناء معهد، أو جر مياه، أو تشييد مسجد، وما إلى ذلك مما ينفع الناس، مسلمين كانوا أو غير مسلمين[2].

كما استدلوا بالحديث، أن الرسول ﷺ ودى الصحابي الذي قتله اليهود في خيبر، عندما لم يعرف قاتله من إبل الصدقة، لأن الرسول ﷺ كره أن يبطل دمه[3].

ولأن ثمة روايات أخرى للحديث: (فوداه من عنده)، (فعقله النبي ﷺ من عنده)[4]. الأمر الذي ينقض هذا القول ويبطل الدليل ـ حسب عمر الأشقر ـ لأنه برأيه يجب ترجيح اللفظ الذي عليه أكثر الرواة، والموافق للمبدأ العام الذي يمنع من الإعطاء من الزكاة في الآيات[5]. ثم سعى إلى الجمع بين النصوص بما حكاه عن النووي: وقال جمهور

---

(1) **التفسير الكبير**، ج16، ص115.

(2) **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص92.

(3) **البخاري** برقم (6898).

(4) **مسلم** برقم (1669).

(5) مشمولات مصرف في سبيل الله، ضمن **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص780.

أصحابنا وغيرهم: معناه اشتراه من أهل الصدقات، بعد أن ملكوها، ثم دفعها تبرعًا لأهل القتيل[1]. معتبرًا أن هذا أقوى وجوه الجمع بين الروايات!.

بعد هذا العرض المختصر للأقوال في معنى (في سبيل الله)، يبين للباحث قوة أدلة القولين الأخيرين، وهما أوسع الأقوال على الإطلاق، لكننا ينبغي أن نفرق بين حالتين، الأولى: أن تدفع الزكاة للدولة، وفي هذه الحالة تدخل ضمن المالية العامة، وتجري في عموم المصالح، وهنا سبيل الله معناه المصالح العامة، الثانية: أن يفرقها المسلم بنفسه، وفي هذه الحالة يجوز صرفها في جميع وجوه الخير، وهذه التفرقة ضرورية، والأقوال الفقهية في المسألة لا تخلو من هذا الاعتبار.

فالروايات في باب الحج صحيحة،لكن لا يصح قصر السبيل عليه، بل هو بعض أفراده، وكذلك حديث دفع الدية من الزكاة لتعلق الأمر بالمصلحة العامة، مما يعطي مؤشرًا بعدم اقتصار معنى في سبيل الله على جانب دون آخر، لكن الملاحظ أن هناك قصدًا إلى الحؤول بين الزكاة وسلطة ولي الأمر بشكل عام، بغض النظر عن عدله أو عدمه، ولعل لهذا التوجه ما يبرره في عصور الاستبداد السياسي، حيث سعى الفقيه إلى حماية هذا المال من أيدي الظلمة، من خلال التنظير لهذا التوجه على مستوى الفقه، ولقد برز هذا التوجه في كلام ابن العربي بشكل واضح، حيث يقول في معرض الرد على قول أحمد وإسحاق: بأن السبيل هو

(1) **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج11، ص148.

الحج: وهذا يحل عقد الباب، ويخرم قانون الشريعة، وينثر سلك النظر، وما جاء قط بإعطاء الزكاة في الحج أثر[1].

والمعنى الذي يشير إليه ابن العربي ـ فيما أزعم ـ هو أن دخول الحج ضمن السبيل، فتح لباب لا يمكن إغلاقه، سوى بالاعتصام بالدلالة اللغوية لمعنى سبيل الله، وهو الجهاد، ولو أدى ذلك إلى تجاوز كثير من السنن، التي إذا جمعت بعضها إلى بعض اتضح المراد وعرف المقصود، إضافة إلى حضور البعد السياسي في ذهن الفقيه، وهو أمر لا يجوز إغفاله، فالفقهاء الذين يقصرون السبيل على الجهاد فقط، قد يكون من بين مقاصدهم، عدم فتح المجال للسلطة السياسية للتصرف بأموال الزكاة حسب أهوائها تحت ذريعة اتساع هذا المصرف.

وليس أدل على هذا التوجه من محاولة لي أعناق النصوص، كما في حديث دفع الدية من الزكاة، وطريقة الجمع بين الروايات التي ذكرها النووي، وأيدها عمر الأشقر، وهذا التوجه إنما هو وليد لأوضاع معكوسة في علاقة الفقيه بالسلطة، وهو أمر طارئ واستثنائي، لا يصح جعله هو الأصل ومن ثم التنظير لإبعاد الزكاة عن دورها الاقتصادي والتنموي، باعتبارها مصدرًا من مصادر تمويل الخزانة العامة للدولة، وذلك عن طريق تضييق نطاقها وقصرها على الفقراء.

الأمر الذي يرفضه الواقع في كثير من البلاد الإسلامية الفقيرة، يقول الدهلوي: والسر في ذلك أن الحاجات غير

(1) **أحكام القرآن**، ج2، ص533.

محصورة، وليس في بيت المال في البلاد الخالصة للمسلمين كثير مال، فلابد من توسعة لتكفي نوائب المدينة[1].

مما حدا ببعض الباحثين إلى القول بقصر دور الزكاة على إعادة توزيع الدخل القومي وتشجيع الاستثمار، دون أن يكون لها صفة الدور التمويلي العام والمباشر، لأن الدولة ـ حسب تعبيره ـ غلت يديها آية الصدقات، من الاستيلاء على كل حصيلة الزكاة، فإنها لا تستطيع تمويل الإنفاق العام إلا من حصيلة بعض المصارف[2].

وهو ما يخالف رأي الصنعاني في قياس كل من كان قائمًا بمصلحة عامة للمسلمين بالغازي، فالصنعاني يعلل سهم الغازي بكونه مشتغلًا بالشأن العام، مما يوجب تفرغه عن التكسب[3].

وبسبب الشعور بنقص دور الزكاة الإنمائي، فقد دفع عطية عبد الحليم باقتراح دعم وتمويل أجور العاملين بالدولة من حصيلة الزكاة، مبررًا ذلك بترابط الوظائف العامة واختلاطها، مع اتساع نطاق وعاء الزكاة، مما يستدعي أن يكون معظم إن لم يكن كل العاملين بالدولة عاملين على ربط وتحصيل الزكاة[4]. وهذا طريق في

(1) **حجة الله البالغة**، ص81.
(2) عطية، **الضريبة الموحدة**، ص190.
(3) **سبل السلام مج1**، ج2، ص166.
(4) **الضريبة الموحدة**، ص192.

الاستدلال طويل ووعر، إذا ما قارناه بمسلك الصنعاني، في قوله بجواز الإنفاق على المصالح العامة، قياسًا على الغازي، وكما قال العوتبي: فإن قال قائل: أليس الزكاة تنفذ في أبواب البر وهذا منه. قيل: إنما الزكوات للفقراء تكون أو في إقامة الدولة وليس تكون في الأكفان[1].

ومن المؤكد أيضًا أن ولي الأمر إذا كان غير عادل، فقد يتعسف في غير أموال الزكاة، تحت أسماء كثيرة، مما يدخل في باب أكل أموال الناس بالباطل، فلا أدري ما هي أهمية الهروب بالزكاة تحديدًا عن صاحب السلطة، مع أن بيده الأخذ عوضها أضعافًا مضاعفة!، وهذا ثابت تاريخيًا، هذا فضلًا عن أن الجمهور يرى في المال حقًا سوى الزكاة، فيمكن فرض الضرائب عند الحاجة وعدمها.

[3] هل يشترط الإسلام في آخذ الزكاة؟

يوجب العقل قبل الشرع عدم جواز بذل المال للكافر المحارب للدين، لأن في ذلك إعانة له على عدوانه وبغيه، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٩﴾[2] أما غير المحارب، فقد وقع الخلاف بين العلماء في جواز إعطائه من أموال الزكاة، فذهب جمهور العلماء إلى عدم جواز ذلك، استنادًا إلى

(1) **الضياء**، ج6، ص109.

(2) **سورة الممتحنة**، الآية: 9.

قول الرسول ﷺ: «إن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم، وترد في فقرائهم»[1] على اعتبار أن الضمير (هم) يعود إلى المسلمين.

وقد أورد ابن سلام عددًا من الآثار في هذا المعنى، أعقبها بقوله: وإنما كرهت العلماء إعطاءهم من الزكاة خصوصًا، فيما نرى بسنة النبي ﷺ، حيث ذكر صدقات المسلمين فقال: تؤخذ من أغنيائهم، فترد في فقرائهم، فجعلها ﷺ واجبة لهم دون سائر الملل، فهذا هو الأصل فيه وله[2].

وقد ذهب بعض العلماء إلى جواز إعطاء الكتابي، فقد روي عن جابر بن زيد أنه سئل عن الصدقة: فيمن توضع؟ فقال: في أهل ملتكم من المسلمين، وأهل ذمتهم. وقال: وقد كان رسول الله ﷺ يقسم في أهل الذمة من الصدقة والخمس[3].

وروي أيضًا عن عمر في قوله تعالى: (إنما الصدقات للفقراء) قال: هم زمنى أهل الكتاب[4]. وقد نسب القول بالجواز إلى عكرمة، حيث قال في قوله تعالى: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قال: لا تقولوا لفقراء

---

(1) **ابن ماجه** برقم (1783).

(2) **الأموال**، ص728.

(3) بولرواح، **موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية**، ص622.

(4) ابن أبي شيبة، ج3، **كتاب الزكاة**، باب (73)، رقم (9).

المسلمين مساكين، إنما المساكين أهل الكتاب[1]. ونسب هذا القول أيضًا إلى الزهري وابن سيرين[2].

وتمثل قراءة الجمهور للحديث السابق التزامًا بحرفية النص، ووقوفًا عند مدلوله الظاهر فقط، فالحديث جزء من وصية النبي ﷺ لمعاذ، حين أرسله إلى اليمن، ويستدل به أيضًا على عدم جواز نقل الصدقة من البلد الذي جمعت منه، على أن الجمهور يرى جواز النقل عند الاستغناء، فهم لا يلتزمون بحرفية النص في هذه المسألة، وقد عقد ابن سلام بابًا ذكر فيه الكثير من الآثار، التي تدل على جواز نقل الصدقات من مواطنها[3].

في حين أن الجمهور ملتزم بحرفية النص، في مسألة عدم جواز إعطاء الكتابي من الصدقة، مع أن الدليل وموضع الشاهد واحد، ورأي الباحث أنه لا مجال للتفرقة بين المسألتين فمن التزم الحرفية في المسألة الأولى، يلزمه القول بذلك في الأخرى، والعكس بالعكس.

كما أن دلالة الحديث على المكان، أكثر من دلالته على الدين، هذا فضلًا عن أن آيات القرآن الكريم بعمومها، تقتضي جواز دفع الزكاة إلى الكتابي أو المخالف للإسلام، الذي لم يحارب المسلمين، كما في قوله تعالى: ﴿۞ لَّيۡسَ عَلَيۡكَ هُدَىٰهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۗ وَمَا تُنفِقُواْ مِنۡ

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القران**، مج6، ج15، ص159.

(2) النووي، **المجموع**. **ج6**، ص228.

(3) **الأموال**، ص708.

خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2].

لاسيما عندما تكون هناك وفرة في أموال الصدقات، ولا يؤثر ذلك في فقراء المسلمين، ويعد هذا من مكارم الأخلاق، التي دعا إليها الإسلام، ويدخل في إطار اعتراف الإسلام بالديانات الأخرى، وسعيه إلى فتح آفاق الحوار، لا توسيع دوائر العداوة والكراهية، وكما أغلق بعض الفقهاء هذه الدائرة حولهم، (الاقتصار على المسلمين فقط)، فإنهم اصطنعوا أيضًا دوائر أخرى، داخل هذه الدائرة الكبيرة.

فالبعض لا يجيز إعطاء الزكاة لأتباع المذاهب الأخرى، والبعض الآخر يضيق الدائرة أكثر فيشترط العدالة، ولا يستجيز إعطاءها للفاسق، وإذا كان هذا نتاج عصور التدهور الفكري، الذي مرت به الأمة الإسلامية، حيث التعصب سمة من سماتها البارزة، فإننا اليوم أحوج إلى إعادة قراءة النصوص، في ضوء آيات الكتاب العزيز وضمن كليات التشريع، بعيدًا عن أي أفكار تاريخية.

[4] سهم العاملين على الزكاة

يأتي سهم العاملين على الزكاة بعد سهم الفقراء

(1) **سورة البقرة**، الآية: 272.

(2) **سورة الممتحنة**، الآية: 8.

والمساكين مباشرة، مما يدل على أهمية العمل الذي يقومون به، وأن نصيبهم من الزكاة أساسي، وفيه أيضًا إشارة إلى أن الزكاة عمل اقتصادي، منوط بالدولة أساسًا وليس الأفراد[1].

وقد اختلف الفقهاء في مقدار ما يأخذه العاملون على الزكاة، فذهب الشافعي إلى أنهم يأخذون الثمن، بناء على نظريته في وجوب تقسيم الزكاة على ثمانية أسهم[2].

وذهب الجمهور إلى عدم وجوب ذلك، وإنما يعطون على قدر عنائهم.

وتبدو القراءة التعبدية واضحة، في قراءة الشافعي لآية الصدقات، وتوزيع الأسهم بالتساوي على المذكورين في الآية، وتخالف هذه القراءة قراءة الجمهور، وتتلخص في أن تعداد الأصناف ليس لغرض استيعاب المذكورين، بقدر ما هو للتمثيل لهم، فعن علي بن أبي طالب أنه كان يقول في هذه الآية ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا﴾ الآية كلها: إنما هو علم أعلمه الله[3]. مما يعني أن المذكورين للإرشاد إلى أنهم مستحقون وأن الأصناف في الآية ليسوا على سبيل الحصر، وليس

---

(1) نعمت، **الزكاة الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي**، ص78.

(2) ر. الأم، مج1، ج2، ص94.

(3) مالك، **المدونة الكبرى**، ج1، ص355.

بواجب استيعابهم جميعًا، وجابر بن زيد يرى أن للعامل ما يقوته سنة[1].

وابن سلام يروي عن مالك قوله: ليس للعامل على الصدقة فريضة مسماة، إنما ذلك إلى نظر الإمام واجتهاده، ويرى أن هذا القول هو المعمول به، لا قول من يذهب إلى توقيت الثمن، ثم يربط بين مسألة ثمن العاملين على الزكاة، ووجوب استيعاب الأصناف المذكورة في الآية، على اعتبار أن القول بتحديد الثمن للعاملين، إنما يتفرع من القول بوجوب استيعاب الأصناف، يقول: ولو كان ذلك محدودًا لهم لكانت حال الأصناف الثمانية كلها كحالهم، ولكنهم عندنا إنما هم ولاة من ولاة المسلمين، كسائر العمال من الأمراء والحكّام وجباة الفيء وغير ذلك، فإنما لهم من المال بقدر سعيهم وعمالتهم، ولا يبخسون منه شيئًا، ولا يزادون عليه، فهذا ما في العاملين[2].

ولا يشترط في العامل على الزكاة الفقر، وخالف في ذلك ابن القاسم، حسب ابن رشد، وأنه لا يرى الزكاة لغني، ولو كان غازيًا أو عاملًا[3]. وسبب الخلاف كما لخصه الجيطالي: هل العلة في إيجاب الصدقة للأصناف المتقدمة، الحاجة فقط، أو الحاجة والمنفعة؟[4].

---

(1) بكوش، **فقه الإمام جابر بن زيد**، ص262.

(2) **الأموال**، ص721.

(3) **بداية المجتهد**، ج1، ص327.

(4) **قواعد الإسلام**، ج2، ص44.

وقد سبق الحديث عن قياس موظفي الدولة، أو المشتغلين بالشأن العام على الغازي والعامل على الصدقة، بجامع أن الكل مشتغل بمصلحة عامة، فيجب له نصيب في أموال المسلمين، (أموال الصدقات)، يقول الشماخي: وفي أثر أصحابنا: والعاملون يعطيهم على قدر عنائهم، من قضاة وولاة وشار، كل واحد من هؤلاء على قدر عنائه وشغله، وما تأول منه في الأمر من صلاح، ويستدل من ذلك على أنهم أنزلوا العامل منزلة الأجير، يعطى من الصدقة على قدر عناه، ولو كان غنيًا[1].

ومعلوم أن القاضي والوالي والشاري ليسوا من العاملين على الصدقة، لكنهم موظفون في الدولة، وتجرى لهم أعطيات ورواتب، لا يجب أن تكون غير أموال الصدقات،وقد عقد القرضاوي بابًا (هل يقاس المشتغلون بمصلحة المسلمين على العاملين في الزكاة؟) صدره بحكاية ابن رشد جوازه عن بعض الفقهاء ثم أتبعه برأي الإباضية بجواز ذلك نقلًا عن صاحب النيل وشرحه مستدركًا أن عامة الفقهاء على غير ذلك وأنهم يفضلون إعطاءهم من الفيء والخراج[2]. وتأتي هذه الرؤية في سياق الرغبة في تمييز أموال الزكاة من سائر أموال الدولة ليختص بها الأصناف الثمانية دون غيرهم، وليضفي خصوصية وقدسية عليها.

(1) **الإيضاح**، ج3، ص112.

(2) **فقه الزكاة**، ج2، ص63.

وإذا كان جابر بن زيد يرى أن للعامل على الصدقة قوت سنة كما سبق، فإن أبا عبيدة مسلم بن كريمة يرى أنه ليس للعاملين ذلك السهم المسمى،... ولم يتقدم أحد بذلك من السلف، ولا الأئمة، ليس للعاملين إلا نفقتهم، وعلف دوابهم، ما داموا سعاة، فإذا فرغوا من جميع ذلك لم ينالوا منه شيئًا، وأدوا ما قبضوا إلى بيت مال المسلمين[1].

وهذه الرؤية في التقشف والحرص على أموال الدولة، لها ما يبررها بالنظر إلى إفرازات المرحلة التاريخية التي عاشها.

(1) الراشدي، **الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة**، ص514.

المبحث الثاني

استثمار أموال الزكاة

[1] الإشكالية والخلاف الفقهي

تعتبر مسألة استثمار أموال الزكاة من قبل مؤسسات حكومية أو أهلية مسألة حادثة، لم يذكرها الفقهاء ولا تطرقوا إليها، لكنها طرأت ـ وحسب حسن الأمين ـ نتيجة لتطور الحياة الاجتماعية وتعقيداتها، وتنوع أساليب العمل والإنتاج، وظهور الأشكال الجماعية وبروزها في مجال الإنتاج والاستثمار[1].

وأعني بالاستثمار طلب الثمر من الناحية اللغوية، أما في الاصطلاح فيعرفه محمد عثمان بأنه العمل على تنمية أموال الزكاة، لأي أجل وبأي طريقة من الطرائق المشروعة، لتحقيق منافع للمستحقين[2].

---

(1) توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع دون تمليك فردي للمستحق، ضمن مجلة **مجمع الفقه الإسلامي**، العدد 3، ص365.

(2) استثمار أموال الزكاة، ضمن **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص506.

وإذا كنا لا نرى لاستثمار أموال الزكاة بهذه الصورة أثرًا في كتب التراث الفقهي، فقد كان هذا الموضوع مثار بحث الكثير من اللقاءات والندوات، ولعل الباعث وراء ظهور هذه المسألة ـ كما سبق القول ـ هو التغيرات والتحولات التي مر بها العالم الإسلامي، على الصعد كافة، الأمر الذي استدعى طرح البدائل، وإيجاد الحلول للمشاكل المتجذرة في المجتمعات الإسلامية كالفقر والبطالة.

لقد كان الأسلوب المتبع ـ وما زال ـ هو أخذ الزكاة من الأغنياء وتوزيعها على الفقراء، وقد يكون ما يتحصل عليه الفقير من الزكاة لا يغني غناء، إذ لا يلبث الفقير أن يعود إلى مستوى الحاجة والفقر نفسه، وهذا ما يأباه فقه الزكاة وأهدافها ومقاصدها.

ولأن المسألة لا يوجد فيها أي نص صريح لذا كانت مثارًا للجدال والنقاش، تضاربت فيه اعتبارات النص والواقع وكليات التشريع، فآدم شيخ عبد الله علي لا يرى جواز استثمار أموال الزكاة للفقراء، ويعتبر أن هذا بعيد مما فهمه الفقهاء من نظام توزيع سهم الفقراء والمساكين عليهم تمليكًا لهم، لكنه مع ذلك يرى الجواز في حال انتهى الأمر بتمليك تلك المشاريع للفقراء والمساكين، لتدر لهم دخلًا يقوم بكفايتهم كاملة[1].

أما حسن الأمين فبعد أن ذكر بعض الاعتبارات التي تؤيد رأيه قال: وهذا ما يجعل قياس توظيف الأموال

(1) توظيف الزكاة، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص352.

الزكوية في منشآت ومشاريع تدر ربحًا على المستحقين للزكاة في شكل جماعي أمرًا موجهًا ومقبولًا بإذن الله تعالى من الوجهة الشرعية، لكنه استدرك رأيه هذا بإضافة في الهامش، أنه لابد من رفع حاجة الفقير والمسكين من مال الزكاة إلى الحد المعقول أولًا[1]. ولعله قد وضع هذا القيد بعد التداول والنقاش في الموضوع.

أما تجاني صابون محمد فيرى أنه إذا وجد كل ذي حق حقه من أموال الصدقة، وفاضت فيمكن بعد ذلك توجيهها إلى مثل هذا المشروع[2]. ويتابعه على رأيه عبد العزيز خياط[3].

أما الفرفور فيرى جواز استثمار أموال الزكاة بشروط ثلاثة:

أولها: أن هذا الجواز خلاف للقياس (استحسان)، وجاء تلبية للضرورة والحاجة.

ثانيها: أن يغلب الظن بالربح.

ثالثها: أن يكون الاستثمار بإشراف أهل الحل والعقد، وبيد أمناء موثوقين معروفين،... كي لا تمتد إليها الأيادي الآثمة[4].

---

(1) ن.م، ص366.

(2) ن.م، ص335.

(3) الزكاة، ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص998.

(4) توظيف الزكاة ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص358.

تلك كانت آراء الباحثين الذين كتبوا في الموضوع لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة، أما القرار فقد جاء كالتالي: يجوز من حيث المبدأ توظيف أموال الزكاة في مشاريع استثمارية، تنتهي بتمليك أصحاب الاستحقاق للزكاة، أو تكون تابعة للجهة الشرعية المسؤولة عن جمع الزكاة وتوزيعها، على أن تكون بعد تلبية الحاجة الماسة والفورية للمستحقين، وتوافر الضمانات الكافية للبعد عن الخسائر[1].

ومن خلال قراءة هذا القرار نتبين شكلين من أشكال الاستثمار، وهما: استثمار ينتهي بتمليك أصحاب الاستحقاق للزكاة، وآخر يكون تابعًا للجهة الشرعية المسؤولة عن جمع الزكاة وتوزيعها، وأن ذلك لا يتم إلا بتوافر شرطين أساسيين، هما: تلبية الحاجة الماسة والفورية للمستحقين، وتوافر الضمانات الكافية للبعد عن الخسائر.

وقد ذكر الفرفور شرط إشراف أهل الحل والعقد على الاستثمار[2]، وهذا الشرط فيه كثير من الموضوعية، لأن استثمار الأشخاص لا يمتلك أي نوع من الضمانات، إذ هو نوع من التبرع الشخصي، محفوف بكثير من المخاطر.

(1) **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص421.
(2) توظيف الزكاة، ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص358.

وفي مسائل الزكاة تفرقة بين ممارسات المكلف وممارسات ولي الأمر، في طريقة إخراج الزكاة وتوزيعها وإعطاء المستحقين[1]، كما في سهم المؤلفة قلوبهم، وأبناء السبيل، مما يلمح منه اعتبار تلك التفرقة، ومن خلال عرض الأقوال في المسألة، يتضح للباحث مدى المرونة التي يمثلها القول بجواز استثمار أموال الزكاة، ضمن الشروط والضوابط المعتبرة، لأنها أصبحت ضرورة واقعة، وحاجة ملحة، تستدعي تغيير نظام صرف الزكاة أو تعديله، مما يتفق مع مستجدات العصر، أما القول بالمنع فإنه ينظر إلى طريقة صرف الزكاة بتعبدية محضة، تستعصي على التغيير والتبديل، رغم اقتضاء ظروف الزمان إحداث ذلك التغيير ما دام في إطار الهدف العام من الزكاة.

[2] محاولات التأصيل الفقهي

حاول بعض الفقهاء الاستناد إلى بعض المسائل الفقهية، كأسس يتم البناء عليها، واعتبار مسألة استثمار أموال الزكاة تفريعًا منها أو قياسًا عليها، ومن ثم لا تكون المسألة خلوًا من كلام للسلف، الأمر الذي يجعل الحكم الشرعي في المسألة أدعى إلى القبول، لأنه يتسق مع قواعد الفقه والأصول، وتلك المحاولات هي:

الأولى: اعتبار مسألة استثمار أموال الزكاة فرعًا من مسألة اعتبار مبدأ التمليك في صرف الزكاة أو عدم اعتباره، يقول الفرفور: يعتمد هذا

(1) ر. الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص59.

المبحث ـ أي استثمار أموال الزكاة ـ على مبحث آخر لابد من التعرض له، وهو (هل تغني الإباحة عن التمليك في إخراج الزكاة الواجبة؟)[1]. فالجمهور لا يرى جواز صرف الزكاة عن طريق الإطعام بالإباحة، وعلى هذا الرأي لا يصح في صرف الزكاة إطعام الفقراء على سبيل الإباحة، بل يعتبر التمليك شرطًا في صحة الصرف.

وإلى خلاف ذلك ذهب بعض فقهاء الإباضية، يقول الكندي: وعن رجل معه زكاة تمر أو حب، فيخبز الحب، ويخرج التمر، ويطعم ضيوفًا قد نزلوا عليه، ممن تجب لهم الزكاة، قلت: يبرأ من تلك الزكاة أم لا؟ قال: معي أنه قيل يبرأ، وقيل: لا يبرأ حتى يعلمه، وقيل: لا يجزيه على حال، وأحب أن يجزيه إذا كانوا ممن يستحقون الزكاة، ولم يكن ممن يلزم نفسه لهم الضيافة على حال، وكان ذلك مصلحة لهم[2].

وفي جواب لأبي محمد بن بركة، في رجل يمسك زكاته، وحين ينزل به ضيف يطعمه منها، يريد بذلك توفير ماله، فاعلم ـ رحمك الله ـ أن الذي حفظنا أن الزكاة لا يراد بها توفير المال ولا مكافأة، فإن نزل به أحد ممن

(1) توظيف الزكاة، ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص352.

(2) **بيان الشرع**، ج19، ص50.

يستحق الزكاة فأطعمه منها، وعرفه أنها من زكاته من قبل أن يطعمه، فأرجو أن لا يكون عليه غرم[1].

أما الكندي فلا يرى وجوب تعريف الضيف أنها زكاة[2].

ويتفق الشوكاني مع وجهة النظر هذه، يقول: وأما الإضافة للفقير فإن كان ذلك بعين الزكاة، فلا شك في جوازه، وهكذا إن بجنسها مع عدم العين، ومن ادعى أن ثم مانعًا فعليه الدليل، وأما التعليل بالعلل الفروعية، من كون الزكاة تمليكًا، فليس ذلك مما تقوم به الحجة[3]. وبهذا القول قال بعض فقهاء الزيدية[4].

وفيما يبدو فإن المالكية وإن اشترطوا التمليك في الأصناف الأربعة الأولى، وابن السبيل إلا أنهم في فروعهم الفقهية أجازوا صرف الزكاة في قضاء الديْن عن الميت، وفي بناء سور حول البلد لحمايته من الأعداء، وفي عمل المراكب والأساطيل البحرية، بل يذكر الدسوقي قول بعضهم إن ديْن الميت أحق من ديْن الحي في أخذه من الزكاة، لأنه لا يرجى قضاؤه بخلاف دين الحي[5].

والمستند في اشتراط الملك في صرف الزكاة هو قوله

---

(1) ن.م، ص54.

(2) ن.م، ص52.

(3) **السيل الجرار**، ج2، ص77.

(4) ر. المرتضى، **كتاب البحر الزخار**، ج1، ص399.

(5) **حاشية الدسوقي**، ج1، ص496.

تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾[1]. يقول ابن المنير في وجه الاستدلال بالآية: إن الأصناف الأربعة الأوائل ملاك لما عساه يدفع إليهم، وإنما يأخذون ملكًا فكان دخول اللام لائقًا بهم، وأما الأربعة الأواخر فلا يملكون ما يصرف نحوهم[2].

والغرض من عدم اشتراط التمليك في الأربعة الأخيرة حسب الرازي، أن المال لا يصرف إليهم بل يصرف إلى جهات الحاجة المعتبرة[3]، إلا أنهم رجعوا وناقضوا أنفسهم فالنووي يرى جواز أن يتجر العبد فيما يأخذ من الزكاة، للزيادة وتحصيل الوفاء، وهذا لا خلاف فيه حسب رأيه[4]، كما يرى جواز أن يتجر الغارم فيما قبض من سهم الزكاة، إذا لم يف بالديْن ليبلغ الديْن بالتنمية[5]. لأن الغارم والمكاتب لا يصرف مال الصدقة إليهم مباشرة حسب الرازي وإنما يصرف إلى جهات الحاجة المعتبرة بحسب تعبيره، وهذا نوع من الرجوع عن القراءة الحرفية للآية الكريمة إلى قراءة مقاصدية، قد يكون لضغط الواقع نصيب في فرضها كقراءة بديلة.

(1) **سورة التوبة**، الآية: 60.
(2) **الانتصاف بهامش الكشاف للزمخشري**، ج2، ص159.
(3) **تفسير الفخر الرازي**، ج16، ص115.
(4) **المجموع**، ج6، ص204.
(5) ن.م، ج6، ص210.

ويمثل تفسير حرفي (اللام وفي) بهذه الطريقة وترتيب أحكام كثيرة عليه نوعًا من التعسف يرفضه المقاصديون، كما رفضه الشوكاني، إذ لابد لإثبات مبدأ التمليك من دلالة صريحة وواضحة، أما الاكتفاء بدلالة الحرف فإن معاني الحروف كثيرة، وهي تتناوب في معانيها، الأمر الذي ولد فهمًا لا يستقيم مع منطق التشريع.

الجدير بالذكر أن الزمخشري وهو المتضلع من علوم اللغة لا يرى في حرف اللام ملكًا ولا غيره، بل على العكس تمامًا، فإنه يعتبر العدول عن (اللام) إلى (في) في الأربعة الأخيرة، للإيذان بأنهم أرسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره، لأن (في) للوعاء[1].

الثانية: اعتبار مصارف الزكاة ثمانية فقط وأن الاستثمار زيادة على ذلك يرفضه مبدأ تحديد المصارف، ومعظم الذين تحدّثوا في موضوع استثمار أموال الزكاة مروا مرورًا سريعًا بآية مصارف الزكاة ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾[2]، فتجاني صابون محمد يبادر إلى القول بعد طرحه للمسألة بأن الزكاة لا تصرف إلا إلى الجهات التي حددها الكتاب والسنة[3]، علمًا أنه يرى جواز

(1) **الكشاف**، ج2، ص159.

(2) **سورة التوبة**، الآية: 60.

(3) توظيف الزكاة ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص334.

الاستثمار بعد اكتفاء الفقراء من الحاجة الضرورية.

أما حسن الأمين الذي يرى الرأي نفسه، فيمر أيضًا بالآية الكريمة، مؤكدًا أن القرآن الكريم حدد بصورة قاطعة هذه الوجوه والجهات، التي تستحق الزكاة، ولم يعد هنالك إمكانية لزيادة بند آخر، أو مجال للاجتهاد في هذا الصدد[1].

وكذلك فعل آدم شيخ عبد الله، حيث ذكر اتفاق الفقهاء على عدم جواز صرف الصدقات المفروضة إلا على الأصناف الثمانية في الآية[2]، على أن الاستثمار ليس استحداثًا لمصرف جديد، وإنما هو استثمار لمصلحة مصارف الزكاة، فالربح العائد من الاستثمار لا يخرج عن مصارف الزكاة، وشأنه في ذلك شأن الفقير أو المسكين إذا استثمر مال الزكاة بنفسه، أما إغلاق باب المصارف وتحديدها بالثمانية فهذا مثار جدال عريض، ولم يكن يومًا محل اتفاق.

الثالثة: اعتبار مسألة استثمار أموال الزكاة متفرعة من مسألة أخرى، وهي هل الأمر بأداء الزكاة يقتضي الفور أو التراخي؟

حيث يرى جمهور الفقهاء وجوب أداء الزكاة على

(1) ن.م، ص364.

(2) ن.م، ص352.

الفور، بعد التمكن من أدائها، والقدرة على إخراجها، ووجود المصرف المستحق لها، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾[1] والأمر يقتضي الفور، وهؤلاء نظروا إلى الحاجة الآنية للفقير، التي لا تندفع إلا بالإخراج الفوري للزكاة.

فيما يرى آخرون أنها عمرية، يشبهونها بالحج، فالعمر كله وقت صالح للأداء، لكنه يأثم إذا مات ولم يخرج زكاته[2]. يقول عبد العزيز خياط: فلدينا رأيان: من يرى الفورية في الأداء، ومن يرى جواز تأخير الأداء، والعلماء المحدثون الذين اعتمدوا الرأي الأول منعوا استثمار أموال الزكاة، والذين اعتمدوا الرأي الثاني أجازوا استثمار أموال الزكاة[3].

أما آدم شيخ عبد الله علي الذي لا يجيز استثمار أموال الزكاة، فقد علل رأيه بأن توظيف أموال الزكاة في أي من المشاريع الإنمائية، يؤدي إلى انتظار الفائدة المترتبة عليها، وهذا قد يأخذ وقتًا طويلًا، فيكون سببًا لتأخير تسليم أموال الزكاة لمستحقيها، بدون دليل شرعي، مع أن المطلوب التعجل في أداء حقوقهم[4].

لكن هذا التأخير قد يهون إذا صرف قسم بشكل

(1) **سورة التوبة**، الآية: 103.

(2) ر. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج2، ص191.

(3) الزكاة ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص995.

(4) توظيف الزكاة ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص353.

عاجل وفوري، واستثمر قسم آخر، وينتظر المستحق كما ينتظر المستثمر لنفسه، لكن الملاحظ أن ثمة تأكيدًا من بعض الباحثين أن مسألة استثمار أموال الزكاة مسألة جديدة، فالفرفور يرى أن تسمى هذه المسألة نازلة أو واقعة، وهي ما عمت به البلوى، واحتاج الناشىء إليه في هذا العصر، فوجب النظر من جديد على ضوء القواعد الفقهية الكبرى، في مذاهب فقهاء الأمصار[1].

أما حسن الأمين فيؤكد ـ مرتين ـ، أن المسألة لم يسبق أن طرحت على بساط البحث الفقهي ـ بحسب علمه ـ لدى الفقهاء القدامى[2]. الأمر الذي يعني عدم قبول محاولات التأصيل، وإن بشكل غير صريح، ويريد الفرفور بحث المسألة من جديد، وهو يقترح القواعد الفقهية منهجًا بديلًا للاستنباط عوضًا عن أصول الفقه.

[3] اعتبارات القائلين بعدم جواز استثمار أموال الزكاة

استند القائلون بعدم جواز استثمار أموال الزكاة إلى عدد من الاعتبارات:

أ ـ أن استثمار أموال الزكاة خروج على أصناف توزيع الزكاة المحصورة في ثمانية، وقد سبق الحديث عن وجهة النظر هذه، التي تنطلق من اعتبار الاستثمار مصرفًا جديدًا، وأن دائرة مصارف الزكاة مغلقة، وقد ناقش حسن

(1) ن.م، ص358.

(2) ن.م، ص364 ـ 365.

الأمين وجهة النظر هذه بالقول: إن هذا التدبير لأموال الزكاة واضح النفع للمستحقين، وهو تطبيق للزكاة داخل الأصناف المحددة، إنه لمصلحة الفقير والمسكين، وليس خروجًا عليها[1].

ب ـ أنه حينما توظف أموال الزكاة في مشاريع ثابتة لا تملك هذه المشاريع تملكًا فرديًا على الفقراء والمساكين، وإنما تصبح ملكيتها لشخصية اعتبارية عامة، هم مجموع الفقراء والمساكين، وهذا أمر شبيه بالوقف، ومن أركان الوقف أن يكون هناك واقف، وهنا لا يوجد واقف، لأن أموال الزكاة ليست ملكًا للمزكين حتى يقفوها.

وقد أجاب حسن الأمين بعد أن ذكر وجهة النظر هذه، بأن هذه الحالة ذات شبه بالوقف من بعض الوجوه، وليست مطابقة، ومعنى ذلك أنها خارجة عن الوقف، وما دام الأمر كذلك فليست بحاجة لتوفر أركان الوقف أو شروطه، وهو المطلوب[2].

ج ـ أن توظيف أموال الزكاة في أي من المشاريع الإنمائية يؤدي إلى انتظار الفائدة المترتبة،

---

(1) توظيف الزكاة ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص367.

(2) ن.م.

ذكر هذا الاعتبار آدم شيخ عبد الله في سياق تأييد رأيه القائل بعدم جواز استثمار أموال الزكاة[1].

وقد نوقش هذا الرأي بأن الفورية تتعلق بالمالك لا بالإمام، فإذا وصلت الزكاة إلى يد الإمام أو نائبه تحققت الفورية، وجاز عند جمهور العلماء تأخير قسمتها[2]. وقد نقل الحطاب القول عن المازري إن للإمام تأخير الزكاة إلى الحول الثاني، إذا أداه اجتهاده إلى ذلك[3].

د ـ أن استثمار أموال الزكاة منافٍ لمبدأ التملك الذي اشترطه الجمهور من الفقهاء، ذكر هذا الاعتبار محمد شبير، وناقشه بأن اشتراط التملك محل نظر، فقد ذهب بعض العلماء إلى عدم اشتراطه، إذا دعت الحاجة إلى ذلك، ولذلك أجاز كثير من العلماء صرف الزكاة دون تمليك فردي في كثير من الصور، كصرف الزكاة في شراء العبيد وعتقهم، وصرف الزكاة لأبناء السبيل دون تمليك فردي للمستحق[4].

(1) ن.م، ص353.

(2) شبير، استثمار أموال الزكاة رؤية فقهية معاصرة، ضمن: **أبحاث في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص522.

(3) **مواهب الجليل**، ج2، ص363.

(4) استثمار أموال الزكاة، رؤية فقهية معاصرة، ضمن: **أبحاث في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص525.

هـ - أن استثمار أموال الزكاة يؤدي إلى إضاعتها في الأعمال الإدارية، ونوقشت وجهة النظر هذه بأن الله تعالى جعل للقائمين على الزكاة سهمًا وهو سهم العاملين على الزكاة[1]. على أنه وقبل الدخول في أي استثمار، لابد من مراعاة ألا تستغرق المصاريف الإدارية الأرباح الحاصلة، وإلا لم تكن أي جدوى للاستثمار.

و - أن استثمار أموال الزكاة يعرض المال للفائدة والخسارة، فربما يترتب عليها ضياع أموال الزكاة[2]. وقد نوقش هذا الاعتبار بأن احتمال الخسارة في التجارة لا يمنع الاتجار بالأموال، لما فيه من تنمية المال وزيادته، وأن أي مشروع لابد أن تسبقه دراسة جدوى[3].

أما العاني فقد اقترح التأمين على المال المستثمر، أو الضمان لأصحاب الحقوق في حال الخسارة، ويرى أنه الأحوط[4].

---

(1) ن.م.

(2) آدم. توظيف أموال الزكاة، ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص353.

(3) شبير، استثمار أموال الزكاة، ضمن: **أبحاث في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص523.

(4) **مصارف الزكاة وتمليكها في ضوء الكتاب والسنة**، ص546.

من خلال هذا العرض لاعتبارات الممانعين لاستثمار أموال الزكاة، يبين للباحث مدى هشاشة الاعتبارات التي اعتمدوا عليها، وعدم استجابتها لمتغيرات الحياة، الأمر الذي يطرح استثمار أموال الزكاة كبديل يمكن أن يوفر لذوي الحاجة قدرًا لا بأس به، يحفظ لهم كرامتهم بدلًا من تفتيت أموال الزكاة على دفعات لا تدفع حاجة ولا ترفع فقرًا، ولعل القراءة التعبدية تبحث عن النص الصريح، الذي يجيز لها استثمار أموال الزكاة، ولعدم النص فإنها غير قادرة على إحداث أي تغيير يستدعيه الواقع وتقتضيه المصلحة، كما إنها تعتمد فهمًا حرفيًا لآية الصدقات، حيث تشترط التمليك.

[4] اعتبارات القائلين بجواز استثمار أموال الزكاة

تفاوتت هذه الأدلة بين الاستئناس بالأحاديث النبوية، حيث إنها ليست صريحة الدلالة في موضوع البحث، لكنها مع ذلك يمكن الاستفادة منها في تتبع المسارات العريضة للتشريع وكلياته الكبرى، كما جاء في هذه الاعتبارات استخدام القياس باعتباره عملًا عقليًا يختزن الكثير من علل التشريع وحكمه.

ومن تلك الاعتبارات:

أ - أن الصدقات كان يوزع بعضها في الأماكن التي تجبى منها، ويحمل بعضها إلى المدينة، حيث تحفظ لوقت الحاجة، ففي حديث الحسن أنه قال: (أذكر أنه عليه السلام

حملني على عاتقه فأدخلني غرفة الصدقة)[1].

وفي حديث عائشة: كان رسول الله ﷺ يبدو إلى هذه التلاع، وإنه أراد البداوة فأرسل إلي ناقة مُحرَّمة[2] من إبل الصدقة[3].

وكما ذكر الكتاني فقد كان ﷺ يتخذ المربد لإبل الصدقة[4].

وأورد أيضًا أن النبي ﷺ حمى البقيع[5].

يقول عبد العزيز خياط: فكانت المواشي تتناسل وتتناتج، ويقوم على العمل فيها أناس موكولون بأموال الصدقة رعاية وحفظًا، فيستدل من وجود مكان تحفظ فيه المواشي ومن جعل أماكن للرعي فيها ومن وجود إبل الصدقة في البادية ورعايتها، إنها كانت تستثمر لمصلحة الفقراء وإن لم يكن الاستثمار مقصودًا لذاته، ولكن إقرار النبي ﷺ الاستفادة مما تنتجه الأنعام، وإعطاءه للفقراء

(1) المسند، ضمن **موسوعة الكتب الستة وشروحها**، ج1، ص200.

(2) (المحرّم) كمعظم من الإبل: الذلول الوسط الصعب التصرف حين تصرفه.

(3) **أبو داود** برقم (2478).

(4) **نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية**، ج1، ص440.

(5) ن م، ج1، ص441.

واستعمال عمال الصدقة في القيام على شؤونها دليل على جواز الاستثمار واستعمال القادرين على العمل فيه[1].

لكن هذا الاستدلال لم يرض شبير الذي رأى فيما حصل من التوالد والتناسل أنه أمر طبيعي غير مقصود، فلا يدل على جواز إنشاء مشاريع إنتاجية طويلة الأجل، وإنما يدل على جواز استثمارها في أحد المصارف الإسلامية إلى حين توزيعها[2].

ومع أن شبير يرى جواز استثمار أموال الزكاة، واعتراضه إنما هو على الدليل لا غير، إلا أن اعتراضه قابل للمناقشة بأن الاستثمار في المشاريع الإنتاجية لم يكن معروفًا في ذلك الوقت، حتى نطلب نص الدليل عليه، وإنما قصارى ما في الدليل هو إقرار تثمير ذلك المال، وحفظه حسب معطيات العصر.

ب ـ عن أنس بن مالك أن رجلًا من الأنصار أتى النبي ﷺ يسأله فقال: أما في بيتك شيء؟ قال: بلى يا رسول الله، حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه الماء. فقال: ائتني بهما. فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ، وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم. قال ﷺ: من

(1) الزكاة، ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص1000.

(2) استثمار أموال الزكاة، ضمن **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص528.

> يزيد على درهم؟ مرتين أو ثلاثًا، فقال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه وأخذ الدرهمين وأعطاها الأنصاري، وقال: اشتر بأحدهما طعامًا وأنبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدومًا فائتني به. فشد رسول الله ﷺ عودًا بيده، ثم قال له: اذهب فاحتطب وبع، ولا أرينك خمسة عشر يومًا، فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاءه وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها طعامًا، قال رسول الله ﷺ: هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع[1][2].

استدل بهذا الدليل حسن الأمين، في سياق وجوب النظر في الموضوع على ضوء معطيات السنة الشريفة، في تشجيع العمل وتهيئة الأوضاع المناسبة للقيام به، كأسلوب تربوي في الاعتماد على النفس، أما من حيث وجه الاستدلال بالحديث فيرى هذا التوجيه في شأن الفقير رغم قلة ماله، فمن باب أولى يمكن الاستئناس بهذا التوجيه النبوي الشريف بترشيد مال الزكاة لمصلحة

---

(1) (المدقع) الشديد، (الغرم المفظع) الخسارة الفادحة، (الدم الموجع) الدية الكبيرة.

(2) **أبو داود** برقم (1641).

الفقير والمسلمين، فيما يعود عليهم بالنفع المستمر[1]. لكن شبير لم يرتض هذا الدليل، معتبرًا أنه عام في الحث على الاستثمار والإنتاج، وليس خاصًا باستثمار أموال الزكاة[2].

على أن الاستدلال بالحديث ليس على وجه الاستدلال بالنص، بل هو من باب الاستئناس فحسب، فمن الطبيعي أن يكون الحديث عامًا، لأنه لا يوجد حديث ينص على مسألة استثمار أموال الزكاة بالمعنى الواسع للاستثمار الآن، وإنما يكتفي بأي حديث أو نص نبوي يمكن الاستفادة منه في إثبات مشروعية الاستثمار، ولو على سبيل الإشارة.

ج ـ روى مالك خرج عبد الله وعبيد الله ابنا عمر بن الخطاب في جيش إلى العراق، فلما قفلا مرا على أبي موسى الأشعري، وهو أمير البصرة فرحب بهما وسهل، ثم قال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت، ثم قال: بلى، هاهنا مال من مال الله، أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكما، فتبيعان به متاعًا من متاع العراق، ثم تبيعانه

---

(1) توظيف الزكاة، ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد 3، ج1، ص366.

(2) استثمار أموال الزكاة، ضمن **أبحاث في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص529.

بالمدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين، ويكون الربح لكما، فقالا: وددنا ذلك. ففعل، وكتب إلى عمر بن الخطاب أن يأخذ منهما المال، فلما قدما باعا فأربحا، فلما دفعا ذلك إلى عمر قال: أكل الجيش أسلفه مثلما أسلفكما؟ قال: لا، فقال عمر بن الخطاب: ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما، أديا المال وربحه، فأما عبد الله فسكت، وأما عبيد الله فقال: ما ينبغي ذلك يا أمير المؤمنين، لو نقص هذا المال أو هلك لضمناه، فقال عمر: أدياه، فسكت عبد الله وراجعه عبيد الله، فقال رجل من جلساء عمر: يا أمير المؤمنين لو جعلته قراضًا، فقال عمر: قد جعلته قراضًا فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه، وأخذ عبد الله وعبيد الله ابنا عمر بن الخطاب نصف ربح المال[1].

استدل بهذا الحديث تجاني صابون محمد، للدلالة على القول بالجواز إذا فاضت أموال الزكاة عن الحاجات الملحة للفقراء والمساكين[2]، وقد يكون هذا الحديث أكثر صراحة في موضع الشاهد من سابقيه، إذ إن أبا موسى

(1) مالك. **الموطأ**، برقم (1385).

(2) توظيف الزكاة، ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص336.

الأشعري قد أعطى عبد الله وعبيد الله المال لاستثماره، ولم ينكر عليه عمر ذلك، ولأنه صحابي فقد تصرّف بحكم عدم وجود ما يمنع.

د - القياس على جواز استثمار أموال الأيتام، فإذا جاز في أموال الأيتام فما المانع من جوازها في أموال المستحقين لها من الفقراء والمساكين، وقد ذكر هذا الاستدلال شبير، لكنه عارض هذا الاستدلال بأن استثمار أموال الأيتام إنما هو فيما زاد على الضروري من حاجتهم، بدليل وجوب الزكاة، والزكاة لا تجب في الحاجة الأصلية للمكلف[1].

لكن هذا الشرط وهو أن تفيض الزكاة عن حاجات الفقراء، لا يمكن تحقيقه إلا بإعمال مبدأ استثمار أموال الزكاة، لتحقيق مستوى الكفاية الذي شرعت الزكاة ـ ضمن ما شرعت ـ لتحقيقه، أما انتظار أن يتحقق هذا الهدف دون إعمال لمبدأ الاستثمار، فهو انتظار لمستحيل بحكم العادة والواقع، لاسيما في ظل قلة أموال الزكاة في المؤسسات التي تقوم بجمع الزكاة وتوزيعها.

هـ - القياس على استثمار الفقير، فكما جاز

(1) استثمار أموال الزكاة، ضمن **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص529.

للمستحقين للزكاة استثمار أنصبائهم من الزكاة يجوز لولي الأمر أيضًا استثمار هذه الأموال، ذكر هذا الاستدلال شبير، ورد القياس بأنه لا يصح، لأن شرط التمليك غير متحقق في المقيس[1].

ويمكن مناقشة هذا الاعتراض بأنه إذا كان استثمار الفقير لماله بحكم ملكيته فإن استثمار ولي الأمر بحكم ولايته، والولاية تعطي للقائم عليها صلاحيات النظر في المصلحة والاجتهاد لمصلحة من تولى أمرهم.

و - القياس على وقف الأرض المفتوحة عنوة، بغية استثمارها وتوفير مورد ثابت للدولة الإسلامية، حيث رأى عمر أن من المصلحة عدم تقسيم أرض السواد على الفاتحين، وجعلها وقفًا للدولة بخراج معلوم على أهلها، وكان الرأي الآخر يرى وجوب تقسيمها غنائم على الفاتحين، استدل بهذا الدليل شبير[2].

والناظر في هذه الاعتبارات التي أوردها القائلون بجواز استثمار أموال الزكاة يرى فيها منطقية التشريع،

(1) استثمار أموال الزكاة، ضمن **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، العدد3، ج2، ص529.
(2) ن.م، ص531.

وسعيه لما فيه المصلحة، أما القراءة التعبدية فإنها تلتزم الأوضاع السائدة، ولا تستطيع تغييرها، ولا تحاول ذلك لعدم وجود الممارسة النبوية، ولعدم النص الصريح، على أن ثمة سببًا آخر، يبدو لي أنه يساهم وإن بشكل غير صريح في التوجه إلى منع الاستثمار، وهو النظر بقدسية مفرطة إلى أموال الزكاة، مستمدة من كونها ركنًا من أركان الدين، ولصيقًا بالصلاة، الأمر الذي يبث في وعي الفقيه وجوب التعامل مع هذا المال بنوع من الشعائرية، لا يجوز أن يبدلها تعاقب الأزمان.

ولا يخفى أيضًا تخوف الفقيه على هذه الأموال المستثمرة أن تكون عرضة للمصادرة أو الحجز عليها[1]، وهذا أمر لا مواربة فيه، بل هو من صميم الصراع بين السلطتين السياسية والدينية، حيث يحاول الديني حماية مناطق نفوذه، وإبعادها من متناول السياسي واستغلاله، وهذا الباعث واضح وإن بشكل غير صريح، لأن الإصرار على الموقف رغم تضافر الأدلة ضده يبعث على ظن غالب أن هذا الموقف مرتبط بأيديولوجيات ذلك الصراع التاريخي.

ومع ذلك فإن من غير المنطقي استصحاب ذلك الصراع بشكلٍ دائم، حيث يؤثر في الأحكام الفقهية

(1) ر. المناقشة، توظيف الزكاة، ضمن **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد3، ج1، ص377.

المرتبطة بحياة الناس ومصالحهم الآنية، لأن الواقع قد تغيّر كثيرًا، ففي دولة المؤسسات والمجتمع المدني، وتطور أجهزة الدولة الرقابية، ووجود هذه الأموال تحت الغطاء القانوني فإن من الصعب الحديث عن الاستيلاء على أموال الزكاة، ما دامت ضمن أطرٍ قانونية واضحة وبإشراف الدولة.

إن تغيّر العصر ينبغي أن يصاحبه تغير في أنماط التفكير، وإن التعامل مع الأحكام الشرعية ينبغي أن يكون بعيدًا ـ قدر الإمكان ـ عن الأفكار ذات الطابع التاريخي.

المبحث الثالث

الأوراق النقدية

[1] الإشكالية الفقهية

اتفقت كلمة الفقهاء على وجوب الزكاة في النقدين الذهب والفضة، لورود النص بذلك، باعتبارهما معدنين نفيسين يصلحان قيمًا للأشياء وعوضًا في المبادلات، وقد استخدمها الإنسان لذلك منذ أزمنة قديمة، ثم طرأت بعد ذلك الفلوس وهي مسكوكات معدنية من غير الذهب والفضة، فحدث الخلاف في حكم زكاتها، فحبيب بن سالم البوسعيدي عندما سئل عن الزكاة في (الغوازي)[1] أجاب: إن هذا مما يختلف فيه في وجوب الزكاة عليه، وذكر أن مذهبه في ذلك عدم وجوب الزكاة[2].

كما سئل مالك عن زكاة الفلوس فقال: لا زكاة عليه

(1) الغوازي: جمع غازي، وهي عملة عُمانية قديمة تسك من النحاس.

(2) السيد مهنا البوسعيدي، **كتاب لباب الآثار**، ج2، ص384.

فيها، وهذا مما لا اختلاف فيه، إلا أن يكون ممن يدير فتحمل محمل العروض[1].

لكن الناس ظلت تفضل التعامل بالذهب والفضة دون غيرهما من المعادن، وظلت النقود الذهبية والفضية سائدة حتى قبل الحرب العالمية الأولى 1914م لكن في ظل عوامل اقتصادية وسياسية وعسكرية مر بها العالم، دفعت إلى استخدام النقود الورقية، والتخلي تمامًا عن استخدام العملات الذهبية والفضية[2].

أمام هذا التحول تساءل الفقهاء حول ما إذا كانت الزكاة واجبة في هذه الأوراق النقدية المستحدثة أم لا؟ ففريق من الناس ذهب إلى عدم وجوب الزكاة فيها، التزامًا بحرفية النص في وجوب الزكاة في الذهب والفضة حصرًا، واستصحابًا للخلاف القديم حول الفلوس، وربما أيضًا تحت تأثير عامل الرفض لكل جديد.

وذهب فريق آخر إلى وجوب الزكاة فيها، شأنها في ذلك شأن الذهب والفضة.

ففي جواب للسالمي عن الزكاة في الأوراق النقدية قال: هي بمنزلة الورق (الفضة) لأن الحق الذي فيها في حكم المدخر يأخذه صاحبه متى أراد، فلا محيد من الزكاة[3].

---

(1) **المدونة الكبرى**، ج1، ص351.

(2) ر. حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي قيمتها وأحكامها**، ص79.

(3) **جوابات الإمام السالمي**، ج2، ص68.

أما مغنية فهو على خلاف مع كل أو جل فقهاء عصره، الذين ذهبوا إلى أن الأموال إذا كانت من الورق فلا زكاة فيها، وقوفًا عند حرفية النص، في حين يرى هو التعميم لكل ما يصدق على اسم المال والعملة، كما يرى أن النقدين في كلام أهل البيت عليهم السلام أخذا وسيلة لا غاية، حيث كانا العملة الوحيدة في ذلك العهد[1].

أما عبد القديم زلوم فيرى في أحاديث وجوب الزكاة في النقدين ألفاظًا من قبيل (الرقة، الورق، الأواقي) وهذه الألفاظ ـ برأيه ـ تطلق في لغة العرب على الدراهم المضروبة والمسكوكة أي التي هي نقود وأثمان، والتعبير بهذه الألفاظ دون التعبير بلفظ الفضة ولفظ الذهب يدل على أن النقدية والثمنية مرادة في الأحاديث[2].

وقد شاع هذا الخلاف أول الأمر وكثر فيه مقال الفقهاء، لكنه بعد أن استقرت الحال واستأنس الناس لاستعمال الأوراق النقدية، خفت صوت الرافضين لوجوب الزكاة فيها، مما يوحي بأن البحث في مسألة الأوراق النقدية أشبه بالحفريات التاريخية، الأمر الذي جعل عطية عبد الحليم يعلق بقوله: فإن القول بعدم وجوب الزكاة فيها يعد أمرًا غير منطقي[3].

إن هذا الأمر غير المنطقي ـ بحسب عطية ـ يعد في

(1) **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص76.

(2) **الأموال في دولة الخلافة**، ص177.

(3) **الازدواج الضريبي في التشريع المالي الإسلامي والتشريع المالي المعاصر**، ص49.

مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي أمرًا مقبولًا وسائغًا، لأنه يتفق مع القراءة التعبدية للنصوص التي ترفض أن تعامل الأوراق النقدية، معاملة الذهب والفضة في وجوب الزكاة، ولو قامت بالوظيفة نفسها، ودفعت في الديات والكفارات وأثمانًا للسلع والخدمات.

[2] التكييف الفقهي للأوراق النقدية

تعتبر الأوراق النقدية من الأشياء التي جلبها الغرب إلى البلاد الإسلامية، وفرضها عليها لاعتبارات سياسية واقتصادية، والأوراق النقدية إلى أن وصلت إلى صورتها الحالية مرت بتطورات ومراحل كثيرة، أما بالنسبة إلى البلاد الإسلامية فإنها لم تمر بتلك المراحل، ولم تشهد فترات المخاض الفكري والسياسي والاقتصادي الذي أخرج إلى الناس الأوراق النقدية بديلًا من النقدين.

كما أعفى الناس من الإحساس بدوافع الحاجة ببساطة الحياة بشكل عام في كل العالم، عدا الغرب الذي كابد تسارع وتيرة التطور الحضاري، وعايش عصور النهضة، وفرق بين العالمين في سرعة قبول الأشياء وجعلها ضمن منظومته الفكرية أو رفضها أو التلكؤ عن قبولها.

لقد حاول الفكر الإسلامي قبول فكرة الأوراق النقدية بشكل علمي وموضوعي، حتى تنضوي بسلاسة ضمن مفردات منظومته الحضارية، وذلك عن طريق إيجاد الغطاء الفقهي لها، وحتى يستطيع العقل الفقهي استيعابها وإعطاء الأحكام المترتبة عليها، وهنا تباينت آراء الفقهاء في تكييف الأوراق النقدية، يمكن إيجازها كالآتي:

أ ـ اعتبار الأوراق النقدية سندات ديون: ووفق هذا الرأي لا تحمل هذه الأوراق صيغة النقد بل هي مجرد صكوك تثبت دين حاملها على البنك، والناس إنما يتعاملون بغطائها النقدي أو رصيدها[1].

وقد كانت الأوراق النقدية في مرحلة من المراحل يسجل عليها تعهد بدفع قيمتها لحاملها عند طلب ذلك، مما يستدل به على أنها سندات ديون، كما استدلوا بوجود الغطاء الذهبي أو ما يعادله من سندات الديون على الحكومة، أو أسهم في شركات رائجة[2].

لكن هذه الاستدلالات قوبلت بوجهات نظر مخالفة، فالبنوك التي تصدر الأوراق النقدية لم تعد تلتزم بصرف قيمتها ذهبًا ولا فضة، كما كانت عليه الحال من قبل، كما تحللت الكثير من البنوك من الغطاء الذهبي، بأن بقي بشكل بسيط، الأمر الذي يبرر انخفاض القوة الشرائية للعملة، كما أن المشابهة بين الأوراق النقدية والديْن بعيد، فالأوراق النقدية يباع بها الأشياء وتشترى وتستخدم في كثير من النواحي، بخلاف الديْن الذي لا ينتفع به صاحبه.

ويترتب على القول باعتبار الأوراق النقدية ديونًا الخلاف في وجوب الزكاة فيها كما هو في زكاة الديْن.

ب ـ اعتبار الأوراق النقدية عروضًا تجارية:

---

(1) حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي**، ص166.
(2) ن.م، ص168.

بحسب هذا الرأي لا تملك الأوراق النقدية صفة الثمنية، بل هي كسائر السلع والعروض[1].

واستدلوا لقولهم هذا بأن العقود إنما تقع على الأوراق، وهي المقصودة لفظًا ومعنى والورق سلعة من السلع، ومال متقوم مرغوب فيه، كما قاسوه على الجواهر واللآلئ، فإنها ولو فاقت الذهب والفضة في سعرها إلا أنها لا تعد أثمانًا للأشياء كالذهب والفضة، بل سلعًا كسائر السلع[2].

ونوقشت هذه الأدلة بالقول إنه لا يمكن التسليم أن العقود واقعة على الأوراق لتفاهتها، فالورقة لا قيمة لها لذاتها بل بما تحمله من قوة شرائية، أما قياس الأوراق النقدية على اللآلئ، فإن اللآلئ لم تستخدم قيمًا للأشياء كالذهب والفضة، ولو استخدمت لأخذت حكمها لا فرق، وكذلك الأوراق النقدية حين أضحت قيمًا أخذت حكمها.

ويترتب على هذا الرأي القول بعدم وجوب الزكاة إلا إذا عرضت الأوراق للتجارة شأن العروض، لكنهم لا يقولون بذلك، وهذا من التناقض البين.

ج ـ اعتبار الأوراق النقدية ملحقة بالفلوس: الفلوس هي عملة رخيصة وليست العملة

(1) حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي**، ص173.

(2) السعدي، **الفتاوى السعدية**، ص235.

الرئيسة وإنما هي عملة مساعدة إلى جانب عملات الذهب والفضة، تستخدم لشراء الأشياء الرخيصة، وقد كانت قيمتها تعادل بالنسبة إلى الدرهم (1: 48)[1].

يقول السرخسي: وهي ثمن لبعض الأشياء في عادة التجار دون بعض[2]. وقد اختلفت المذاهب في حكم زكاتها، رأي الجمهور عدم وجوب زكاتها ما لم تتخذ للتجارة، وعليه فلا زكاة في الأوراق النقدية قياسًا على الفلوس، من حيث أن كلًا منهما سلعة في الأصل ثمن في الاصطلاح.

وقد اعترض هذا الرأي بالفروق الكثيرة بين الأوراق النقدية والفلوس، ومنها أن الفلوس ليس لها قوة إبراء غير محددة، وليست إلزامية بينما الأوراق النقدية تمتلك هذه الخاصية، بمعنى أن الدائن يحق له رفض الفلوس في قضاء دينه ما لم تكن مشروطة في وثيقة الديْن.

لكن لا يحق له رفض الأوراق النقدية، كما تعتبر الفلوس عملة مساعدة بجانب عملات الذهب والفضة، وتستخدم لشراء الأشياء ذات القيم الرخيصة، وليست كذلك الأوراق النقدية.

د ـ عدم اعتبار الأوراق النقدية مالًا: ومؤدى هذا الرأي أن الأوراق النقدية لا قيمة لها

(1) حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي**، ص196.

(2) **المبسوط**، مج11، ج22، ص20.

لذاتها، ولا يزيدها شيئًا اعتماد السلطات لها فلا ينتفع بها، وإنما يتعامل بها مقابل رفع اليد عنها، كما يدفع المال عوض النزول من الوظائف.

واستدل لهذا الرأي بالقول إن من شروط الشيء حتى يكون ثمنًا أن يكون منتفعًا به في ذاته، وليست الأوراق النقدية كذلك، إذ لا قيمة لها في ذاتها، واعترض بأنه لا معنى لاشتراط الانتفاع في الثمن، فالانتفاع إنما يكون بالسلع والخدمات، أما الأثمان فالانتفاع بقوتها الشرائية التي يتوسل بها إلى إدراك المنافع[1].

هـ - اعتبار الأوراق النقدية متفرعة من الذهب والفضة: وهذا الرأي يعزو ثمنية هذه الأوراق إلى نوع الغطاء ذهبًا كان أو فضة، ومنه تستمد قوتها إلى جانب إصدار الدولة وحمايتها لها، ويترتب عليه أن نصاب الأوراق النقدية يختلف باختلاف الغطاء، فإذا كان ذهبًا كان نصابه نصاب الذهب، وإن كان فضة فنصاب الفضة، واعترض هذا الرأي بأنه لا يمكن بحال أخذ الغطاء بدلًا من الأوراق النقدية، لكنه يبقى في البنوك لتعزيز القوة الشرائية، فلا علاقة بين هذه الأوراق والغطاء إلا من هذه الناحية فقط،

(1) حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي**، ص198.

ولا يمكن تعليق حكم الأوراق النقدية عليه لأنه ليس هو المتعامل به بل يجرى التعامل بهذه الأوراق، والناس في تعاملاتهم لا ينظرون إلى نوعية الغطاء لأنه لا يعنيهم في شيء[1].

و ـ اعتبار الأوراق النقدية نقدًا مستقلًا: تعتبر الأوراق النقدية على هذا الرأي مرحلة متطورة من المراحل التي مرت بها النقود، لا تقل شأنًا عن النقد الذهبي والفضي، وفي قرار مجمع الفقه الإسلامي اعتبر الورق النقدي نقدًا قائمًا بذاته، كقيام النقدية في الذهب والفضة[2].

وقد جاء هذا القرار مدعمًا بالحيثيات التالية:

- أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وأن علة جريان الربا فيهما هو الثمنية، وهذه العلة لا تقتصر عليهما.
- رغم أن قيمة الأوراق النقدية ليس في ذاتها إلا أنها تقوم مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وتطمئن النفوس بتمولها

---

(1) ر. منيع، **الورق النقدي (حقيقته، تاريخه، قيمته، حكمه)**، ص79.
ر. حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي**، ص204.

(2) ر. منيع، **الورق النقدي**، ص26.
ر. حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي**، ص209.

وادخارها، ويحصل الوفاء والإبراء العام بها، لحصول الثقة بها كوسيط في التداول والتبادل، وهو سر مناطها بالثمنية.

ويترتب على هذا الرأي وجوب الزكاة فيها إذا بلغت قيمة النصاب.

هذه الاتجاهات الستة المتباينة تسعى كلها عدا (د) إلى ضم الأوراق النقدية إلى مفردات المنظومة الفقهية، وهو مسعى رغم المبدأ العلمي الذي يعتمد عليه إلا أنه عدا (و) اختزل كل مراحل التطور التي مرت بها النقود الورقية عبر قرون بعيدًا عن الثقافة الإسلامية، الأمر الذي نتج منه بعض الآراء الفقهية تمثلت في عدم وجوب الزكاة بناء على بعض التكييفات وفي البعض الآخر عدم جريان الربا فيها أو عدم جواز كونها رأس مال في شركات المضاربة... إلخ، والسبب في تقديري هو أن الأوراق النقدية طرأت فجأة على الساحة الإسلامية في حالتها المكتملة ولم تكن نابعة من الحضارة الإسلامية ولا ثمرة أرضها، الأمر الذي تسبب في حالة الارتباك الفقهي هذه.

وقد جاء الاعتبار الأخير (و) أكثر انسجامًا مع الواقع، وتقديرًا للمصالح واستيعابًا للمتغيرات، وأحظى بإدراك مقاصد التشريع وملاكات الأحكام.

[3] الأوراق النقدية والقراءة المقاصدية

تعتمد القراءة المقاصدية في رؤيتها للأوراق النقدية عدة زوايا يمكن النظر من خلالها إلى الأوراق النقدية:

أ) إن هذه الأوراق على حداثتها لها وظائف

النقود الشرعية، وأهميتها ونظرة المجتمع إليها، ولا يجوز التعويل على عدم وجود حكم للسلف فيها، وقصر الزكاة على النقدين الذهب والفضة[1].

ب) إذا كان المشرع قد فرض الزكاة على النقدين ذهبًا أو فضة مضروبين، فإن التعامل بالذهب والفضة آنذاك كان له ما يسوغه، حيث وفرتهما النسبية مع قلة المعاملات المالية وقتذاك، بالنسبة إلى الوقت الحاضر، أما في عالم اليوم فقد كثرت المعاملات والمبادلات بين الدول، بدرجة يستحيل معها ضرب النقود المستخدمة في التعامل من الذهب أو الفضة لنقصهما بالقياس على كمية النقود المطلوبة[2].

ج) أن علة الزكاة في النقدين موجودة بالذات في الورق لا مظنونة، فتكون كالعلة المنصوصة أو أقوى، وإذن هي من باب تنقيح المناط المعلوم، لا من باب القياس المظنون المجتمع على تحريم العمل به[3].

---

(1) نعمت، **الزكاة الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي**، ص45.

(2) عطية، **الازدواج الضريبي**، ص49.

(3) مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص77.

هـ) إن هذه الأوراق النقدية قد اصطلح على جعلها نقدًا وأثمانًا للأشياء، وأجرة للمنافع والخدمات، وبها يشترى الذهب والفضة، كما يشترى بها سائر العروض والأعيان، فإنها تكون قد تحققت فيها النقدية والثمنية المتحققان في الذهب والفضة[1].

و) إن القول بعدم وجوب الزكاة في الأوراق النقدية يستلزم تجفيف أكبر منابع هذه الفريضة، وأوسع أوعيتها، فما يبقى للزكاة إذا قيل بعدم وجوبها في الأوراق النقدية؟.

(1) زلوم، **الأموال في دولة الخلافة**، ص177.

المبحث الرابع

تحريم الزكاة على ذوي قربى النبي

[1] الإشكالية والنصوص المؤسسة

وردت في السنة النبوية بعض الروايات التي تدل على تحريم أخذ أهل بيت النبي من أموال الزكاة، أو الاشتغال بجمعها ضمن جهاز الجباية الذي تشرف عليه الدولة ومنها:

أ - ما روي عن المطلب بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب أنه والفضل بن عباس انطلقا إلى رسول الله ﷺ، قال: ثم تكلّم أحدنا، فقال: يا رسول الله، جئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات، فنصيب ما يصيب الناس من المنفعة، ونؤدي إليك ما يؤدي الناس. فقال: إن الصدقة لا تنبغي لمحمد ولا لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس(1).

ب - ما روي عن أبي هريرة قال: أخذ الحسن بن

(1) **مسلم** برقم (1072).

علي رضي الله عنهما تمرة من تمر الصدقة فجعلها في فيه، فقال النبي ﷺ: كخ كخ. ليطرحها، ثم قال: أما شعرت أنا لا نأكل الصدقة[1].

وفي مقابل هذا المنع من أخذ الزكاة لقرابته ﷺ فقد فرض لهم نصيبًا في الخمس، روى أبو يوسف عن عبد الله بن عباس، أن الخمس كان في عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم: لله وللرسول سهم، ولذي القربى سهم، ولليتامى والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم[2]، هذا ما عليه الأمر طوال حياته ﷺ، فلما توفاه الله اختلف في ذلك.

وروى ابن سلام قال: سألت الحسن بن محمد عن قوله: ﴿۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾[3]، فقال: هذا مفتاح كلام، لله الدنيا والآخرة، ثم اختلف الناس في هذين السهمين بعد وفاة رسول الله ﷺ، فقال قائلون: سهم القرابة لقرابة النبي ﷺ، وقال قائلون: لقرابة الخليفة، وقال قائلون: سهم النبي للخليفة من بعده، قال: فأجمع رأيهم على أن يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة في سبيل الله، قال: فكانا على ذلك خلافة أبي بكر وعمر[4].

وكما حدث الخلاف في البديل (العِوَض) حدث الخلاف أيضًا في المبدل منه (المُعَوّض عنه)، فقيل بعدم

(1) **البخاري** برقم (1491).

(2) **الخراج**، ص19.

(3) **سورة الأنفال**، الآية: 41.

(4) **الأموال**، ص416.

جواز الأخذ من الصدقات، وقيل بالجواز، وهؤلاء ذهبوا طرائق قددًا فمن أجاز بإطلاق، ومن أجاز عند منع الخمس عنهم، ومن أجاز أخذهم من بعضهم دون غيرهم، ومن أجاز في صدقة الفرض دون النفل ومن أجاز العكس.

وقد جاء الخلاف في مسألة الزكاة، باعتباره أثرًا من الآثار المترتبة على الخلاف في خمس ذوي القربى، الذي كان يقسمه الرسول ﷺ في ذوي قرباه من بني هاشم وبني المطلب، عوضًا عما حرموه من الصدقة، لقوله ﷺ: «إن لكم في خمس الخمس لما يغنيكم»[1].

مع ملاحظة أن الخليفتين أبا بكر وعمر ـ حسب رواية ابن سلام ـ كانا يريان منع خمس ذوي قربى النبي، وأنه خالص لقرابة الخليفة، وبالضرورة ـ أدعي ـ أنهم يقولون بجواز أخذهم من الصدقات كسائر الناس.

ومعقد الخلاف في الملاحظ من منع ذوي القربى من الزكاة، هل على سبيل التشريع المطلق، أو أنه من باب السياسة الشرعية؟ على اعتبار أن الرسول ﷺ هو رئيس الدولة، وهو ما لاحظه القائلون إن سهم ذوي القربى يذهب إلى قرابة الخليفة.

[2] القراءة المقاصدية لتحريم الصدقة على آل بيت النبي

ورد في المرويات السابقة تعليل النبي ﷺ أن الصدقة لا تنبغي لمحمد ولا لآل محمد بأنها أوساخ الناس، فلماذا

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، برقم (11543).

هي أوساخ؟ يقول عبد الرازق ناصر: إن الكلام من قبيل التشبيه، فإنها لما كانت طهرة لأموال الأغنياء ولنفوسهم، كما قال الله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[1] سميت أوساخًا[2].

فالأوساخ هنا معنوية لا حسية، إذ لا اختلاف في حقيقة المال كما هي في الواقع، وإنما هي اعتبارية كالقول في نجاسة المشرك لا فرق، لكن لماذا ينحو التشريع هذا المنحى، أي ما الحكمة من تسمية أموال الزكاة أوساخًا؟.

والجواب أن القصد من وصف أموال الزكاة بأنها أوساخ هو التنفير منها لما رأى من رغبة المطلب والفضل فيها، وهذه هي عادة التشريع في إلباس الصفات المعنوية لبوس الأشياء الحسية على سبيل المبالغة[3]، ولأن التمثيل والتصوير أرسخ في النفوس من التعاطي مع المجردات، كما في اعتبار الشرك وهو شيء معنوي نجاسة حسية، وكما في اعتبار الغيبة أكلًا للحم الميت قد يستلزم الوضوء، كل ذلك مبالغة في التنفير وحملًا على الابتعاد، لكننا بعد لم نجب عن التساؤل الأهم والمحوري وهو لماذا تم تحريم الصدقة على النبي وآل بيته؟ وما الحكمة من ذلك؟

والجواب أن الصدقات مال عام (ضرائب)، يؤخذ من الناس بالكره والرضا، وأي اقتراب من الرسول ﷺ ـ

(1) **سورة التوبة**، الآية: 103.

(2) **فقه الزكاة في المال والبدن**، ص103.

(3) ر. ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص188.

وحاشاه ـ أو أقربائه من هذا المال يعرضه للظنون، والقيل والقال مما ليس بحق[1].

وكما يقول ابن حجر: ولو أحلها لآله لأوشكوا أن يطعنوا فيه[2]. فالمنع مرتبط إذن بالمصداقية، إذ كيف يأمر الناس بالصدقات ويرسل الجباة في الآفاق، ثم يكون له نصيب منها، هذا بالطبع يعرض مصداقيته للاهتزاز، وكأنه يجبي الصدقات لمنفعة شخصية، وهذا ما كان يحاذره ﷺ فمنع نفسه وذوي قرباه من الصدقة، ولم يأل جهدًا في التصريح بذلك كلما استدعى الأمر، ففي الحديث أن النبي ﷺ أخذ وبرة من جنب بعير ثم قال: «ولا يحل لي من غنائمكم مثل هذا، إلا الخمس، وهو مردود عليكم»[3]، وذلك بعد أن يأخذ لنفسه وأهله نفقة عامة، وكما في كتابه ﷺ إلى عمير ذي مرَّان، ومن أسلم من همدان، وفيه: وإن الصدقة لا تحل لمحمد ولا لأهل بيته، إنما هي زكاة تزكونها عن أموالكم لفقراء المسلمين[4]. حتى لا يظن ظان أن لمحمد فيها نصيبًا، كما أن أخذ النبي من أموال الصدقات فيه نوع منقصة، يأباها شرف النبوة ومقام الرسالة ومنصب رئاسة الدولة، وفي نهاية المحتاج:

---

(1) عبد الرازق، **فقه الزكاة في المال والبدن**، ص103.

(2) **فتح الباري**، ج3، ص415.

(3) **أبو داود** برقم (2755).

(4) حميد الله، **الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، ص231.

وحرم على النبي ﷺ الصدقة، لأن مقامه أشرف، وحلت له الهدية، لأنها شأن الملوك بخلاف الصدقة[1].

وبالنظر إلى الحكم التي راعاها التشريع في تحريم الزكاة على النبي وآل بيته، يسري الحكم نفسه في كل من تولى أمر المسلمين، لاحظ قول من يقول بأن سهم قرابة الرسول ﷺ يذهب لقرابة الخليفة، مما يستوجب تبعًا ابتعاده عن الزكاة وابتعاد آل بيته أيضًا.

وقد لاحظ أبو حنيفة هذا المعنى حيث قال بجواز أخذ قرابته ﷺ من الصدقة بعد وفاته، ونسب هذا القول إلى الأبهري من المالكية[2]، وهذا القول يعتمد حكمة الشارع وأهداف التشريع، ويدور معها بخلاف القراءة التعبدية التي تلتزم الثبات على مدلول ظاهر النص.

[3] القراءة التعبدية وتوسيع دائرة ذوي القربى

اختلفت آراء الفقهاء فيمن يشملهم اسم ذوي القربى فيستحقون بذلك الخمس ويحرم عليهم الأخذ من أموال الزكاة، فقيل هم بنو هاشم، وقيل بإضافة بني المطلب، وقيل بإضافة مواليهم، وقيل كل من يتصلون بنسب إلى بني هاشم، وغالب بن فهر، وقيل كل قريش ذو قربى دون الموالي.

وقد انتقد هذه الأقوال ابن حزم وأثبت بالدليل النصي

(1) الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج6، ص159.
(2) ر. ابن حجر، **فتح الباري**، ج3، ص415.

القول الثالث منها، وهو أن ذوي القربى هم بنو هاشم وبنو المطلب ومواليهم[1].

أما ابن قدامة فلا يرى حرمان بني المطلب من الصدقة، بعلة إنه لا يصح قياس بني المطلب على بني هاشم، لأن بني هاشم أقرب، وكذلك لأن النصرة لا تقتضي منع الزكاة وإن شاركوهم في الخمس، كما ذكر رأيين في الموالي: الأول أنهم ليسوا بقرابة النبي ﷺ، ولأنهم لم يعوضوا عنها بخمس الخمس فإنهم لا يعطون منه فلم يجز أن يحرموها كسائر الناس، والثاني أنهم قرابة وهو الذي يراه[2].

أما القولان الأخيران فلم أجد لهما دليلًا حسب المراجع والمصادر المتوافرة لدي سوى الدعوى المجردة، أقول هذا ملمحًا إلى قوة الأدلة النصية للقول الثالث، ومنطقية أدلة القولين الأول والثاني، ولعل توسيع دائرة ذوي القربى ـ فيما أدعي ـ كان مقصودًا للسلطة السياسية المتمثلة في بني أمية لغرضين اثنين:

الأول: القضاء على دعوى بني هاشم والمطلب في خمس الخمس، بادعاء أن قريشًا كلها ذات قربى للنبي ﷺ، لاسيما مع العِلم أن خمس الخمس يمثل ثروة طائلة إبان الفتوحات الإسلامية، فكان الدفع الأموي باتجاه إشاعة خمس الخمس في قريش.

(1) ر. **المحلى**، ج4، ص270.

(2) **المغني**، ج2، ص517.

الثاني: مواجهة التشيع الذي كان يمثل تيارًا قويًا منافسًا للأمويين، فكان هذا نوعًا من المحاولة لتفتيت معنى ذوي القربى وتوزيعه على قريش، ليعم بني أمية وغيرهم، ومن ثم استلاب بعض من الولاء.

ولم يكن هذا التوجه حكرًا على بني أمية، فلقد كان للشعوبيين وجهة نظرهم في ذوي القربى حيث قائلهم:

آل النبيّ هم أتباعُ دعوته
من الأعاجم والسُّودان والعربِ

ذلك هو الوضع الذي كان سائدًا، قرابة الرسول ﷺ يطالبون بنصيبهم في خمس الخمس، ويعتبرونه حقًا لهم حتى جاء عمر بن عبد العزيز، روى أبو يوسف أن عمر بن عبد العزيز بعث بسهم الرسول وسهم ذوي القربى إلى بني هاشم[1]. مما يعني أن رأي عمر بن عبدالعزيز أن هذا السهم غير قاصر على آل النبي أيام حياته ﷺ، بل مستمر بعد وفاته، هذا بالرغم من الرأي التوافقي بين الصحابة بعد وفاته ﷺ، في جعل سهمي ذوي القربى وسهم النبي في الكراع والسلاح حسب أبو يوسف، وتجويز كثير من العلماء أخذ قرابته ﷺ للزكاة عند عدم الخمس، لأن ذلك محل حاجة وضرورة[2].

لكن القراءة التعبدية ظلت متمسكة بما كانت عليه الحال في حياة النبي ﷺ، معتبرة النصوص تشريعًا مستمرًا يقول

(1) **الخراج**، ص21.

(2) ر. الحطاب، **مواهب الجليل**، ج3، ص224.

الصنعاني: ولا يلزم من منعهم الخمس أن تحل لهم فإن من منع الإنسان عن ماله وحقه لا يكون منعه له محللًا ما حرّم عليه[1]. أما الدسوقي فقد نقل القول بالجواز إذا ما وصلوا إلى حالة يباح لهم فيها أكل الميتة لا مجرد الضرر[2].

[4] القراءة التعبدية والآثار الاجتماعية

تقتضي القراءة التعبدية بقاء الخمس (وهو امتياز مادي) والمنع من الزكاة (وهو امتياز معنوي) في بني هاشم أو والمطلب أو ومواليهم حسب التباينات الفقهية، في حين تقتضي القراءة المقاصدية صيرورة هذه الامتيازات إلى قرابة الخليفة حسب الخلاف الذي حصل بين الصحابة بعد وفاته ﷺ، أقول هذا لاعتبارين اثنين:

الأول: إن أي واجبات تقابلها امتيازات (مادية وأدبية)، ورئاسة الدولة هي أعلى منصب يمكن أن تبذل له تلك الامتيازات بحكم مقتضيات المنصب، وهذا ما كان يمارسه ﷺ مما كان من باب السياسة الشرعية، فمن شأن الخمس والترفع عن أموال الزكاة أن يحفظا المكانة الاجتماعية للخليفة وقرابته كما يضمن لهم عيشًا كريمًا.

الثاني: إن عدم الكفاية المادية عند الخليفة وقرابته

(1) **سبل السلام**، مج1، ج2، ص169.

(2) **حاشية الدسوقي**، ج1، ص493.

مدعاة للفساد الإداري والتخوض في مال
الله بغير حق، واستخدام الصلاحيات بغير
ما يرضي الله تعالى، إذا لم يكن هناك
وازع من خلق أو دين.

إن الإسلام يحفظ للإنسان كرامته فلا يمتهنها وفي الاتجاه نفسه سعى إلى القضاء على نزعات التمييز العنصري، بالتأكيد إن أكرم الناس عند الله أتقاهم، وإنه لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، ولو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع يدها، لكن القراءة التعبدية ـ ويا للأسف ـ سعت إلى تكريس هذا التمييز بالتنظير لتمييز طائفة من الناس عن غيرهم لهم امتيازات مادية، وأدبية لا لشيء إلا لقرابتهم من النبي ﷺ، وحالة التمييز هذه تطاولت قرونًا تحت الغطاء الفقهي وإلى يوم الناس هذا تاركة تساؤلات كبيرة واتهامات كثيرة حول مدى مشروعية هذا التمييز، وأن الإسلام يتبنى هذا ويرعاه، حدث ذلك ربما تحت تأثير الانجذاب العاطفي نحو ذوي القربى، وربما تحت تأثير توجهات أو ردود أفعال لسياسات وصراعات تاريخية (أموية، عباسية)، من المفترض أن ينأى الفكر الإسلامي عنها بحكم عالميته وشموليته.

اللافت للنظر أن التراث الإباضي لا تجد فيه أي ذكر لهذه المسألة الأمر الذي يدل بوضوح على اعتبار القضية برمتها من باب السياسة الشرعية، وأن ليس لها صلة البتة بحقيقة الدين وهدايته الخالدة، وقد تسببت القراءة التعبدية بهذه النظرة إلى ذوي القربى في وجود إشكالات كثيرة لعل أهمها دعاوى الانتساب إلى آل بيت النبي عليه السلام.

الفصل الرابع

القراءة التعبدية والتوسع في وعاء الزكاة

المبحث الأول: الزروع والثمار غير المنصوص عليها

(1) الإشكالية النصية والخلاف الفقهي

(2) القراءة المقاصدية وتعليل النص

(3) فقه الزكاة وعموم آيات الكتاب العزيز

(4) أثر اختلاف الزمان والمكان والسياسة المالية

المبحث الثاني: الخارج من البحر

(1) الإشكالية والخلاف الفقهي

(2) الاعتبارات النصية

(3) الاعتبارات العقلية

(4) بين الاعتبارات التاريخية والسياسة المالية

المبحث الثالث: الخيل

(1) الإشكالية والإطار الفقهي

(2) الأدلة النصية

(3) الأدلة العقلية

(4) القراءة التعبدية ورهانات النص

المبحث الرابع: عروض التجارة

(1) عروض التجارة وإشكالية القراءة التعبدية

(2) السجال النصي بين الجمهور وابن حزم

(3) الواجب في عروض التجارة القيمة أو العيْن

(4) حديث سوق المدينة واعتبارات السياسة المالية

المبحث الأول

الزروع والثمار غير المنصوص عليها

[1] الإشكالية النصية والخلاف الفقهي

وردت بعض المرويات تنص على وجوب الزكاة في أصناف معينة من الزروع والثمار نذكر طرفًا منها:

أ - عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: إنما سن رسول الله ﷺ الزكاة في هذه الخمسة: في الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والذرة[1].

ب - عن عبد الله بن موهب مولى آل طلحة قال: سمعت موسى بن طلحة يقول: أمر رسول الله ﷺ معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن أن يأخذ الصدقة من الحنطة والشعير والنخل والعنب[2].

ج - عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول

(1) **ابن ماجه برقم (1815).**

(2) ابن سلام، **الأموال**، ص567.

الله ﷺ: «لا صدقة فيما دون خمسة أوساق من التمر»[1].

د - عن عمر: «ليس في الخضروات عشر»[2].

هـ - عن علي: «ليس في الخضروات والبقول صدقة»[3].

وظلت هذه المرويات مثار جدل واسع في الأوساط الفقهية، فابن حزم لا يعتد سوى بالرواية الثالثة منها[4].

ويدافع البيهقي عن هذه المرويات (المراسيل) التي تذكر (البر والشعير والتمر والزبيب) بأن طرقها مختلفة وهي يؤكد بعضها بعضًا فلا أقل من انتهاض هذه الأحاديث لتخصيص تلك العمومات حسب الشوكاني[5].

أما عبد العزيز خياط فينفي وجود نص للتحديد، وكل حصر أو تفريق ورد في حديث غير مطعون فيه فيحمل على الحصر الإضافي لا الحقيقي[6].

من هنا نتبين ملامح الإشكالية النصية فالروايات غير قادرة على تخصيص عمومات الآيات والأحاديث الثابتة، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا

(1) **ابن ماجه** برقم (1793).
(2) **البيهقي** برقم (7483).
(3) ن.م، برقم (7484).
(4) ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص23.
(5) **نيل الأوطار**، ج4، ص205.
(6) الزكاة، ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص956.

كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿۞ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾[2].

وحديث: (فيما سقت السماء والعيون العشر وما سقي بالدوالي والغرب[3] نصف العشر)[4]. أما ابن قدامة فيرى أن قول الله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[5] لم يرد به الزكاة لأنها مكية، والزكاة إنما فرضت بالمدينة، ولهذا ذكر الرمان ولا عشر فيه[6]. أما حديث (فيما سقت السماء...) فهو مخصوص بحديث الأوساق فليس على عمومه برأي ابن حزم[7].

على ضوء النصوص المتقدمة، اختلفت المدارس الفقهية في مدى الأخذ بها حرفيًا أو الأخذ بعللها ومضامينها، فيرى بعض الإباضية ومالك والشافعي أنه لا تجب الزكاة في غير النخل والعنب من الأشجار، ولا في

---

(1) **سورة البقرة**، الآية: 267.

(2) **سورة الأنعام**، الآية: 141.

(3) (الدالية) المنجنون تديرها البقرة والناعورة يديرها الماء، (الغَرْب) الدلو العظيمة.

(4) **الربيع** برقم (331).

(5) **سورة الأنعام: الآية: 141.**

(6) **الشرح الكبير**، ج2، ص552.

(7) **المحلى**، ج4، ص27.

شيء من الحبوب إلا ما يقتات ويدخر[1]، ويرى أحمد أن الزكاة فيما يكال وييبس من الحبوب والثمار[2].

وينسب العوتبي إلى الربيع ومحبوب القول: إن الصدقة في جميع ما كيل بالصاع إلا البذور[3]، أما أبو غانم الخراساني فينقل عن ابن عبد العزيز القول بوجوب الزكاة في كل ما أخرجت الأرض من الحنطة والشعير والزبيب والتمر والذرة وغير ذلك من أصناف الغلات ويرى هو أيضًا هذا الرأي[4].

ويرى أبو يوسف ومحمد بن الحسن الزكاة فيما يبقى[5]، ويرى فريق آخر من الإباضية الزكاة في الحبوب المأكولة كافة[6]، وذهب أبو حنيفة والهادوية من الزيدية إلى وجوب الزكاة في كل الخارج من الأرض إلا ما لا فائدة فيه، كالحشيش والحطب والقصب الفارسي[7]، وذهب داود الظاهري إلى وجوبها حتى في الحشيش دون استثناء، ونسب ابن حزم هذا القول إلى جمهور الظاهرية[8].

---

(1) ر. الكندي، **بيان الشرع**، ج17، ص82.
ر. النووي، **المجموع**، ج5، ص562.
(2) ر. ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص548.
(3) **الضياء**، ج6، ص61.
(4) **المدونة الكبرى**،ج1، ص268
(5) ر. الموصلي، **الاختيار**، ج1، ص147.
(6) ر. ابن جعفر، **الجامع**، ج3، ص54.
ر. **تمهيد قواعد الإيمان**، ج6، ص145.
(7) ر. الموصلي، **الاختيار**، ج1، ص147.
(8) **المحلى**، ج4، ص16.

أما ابن حزم فيرى الزكاة فقط في القمح والشعير والتمر[1]، ويرى جعفر الصادق خصوص الحنطة والشعير والتمر والزبيب[2]. ويرى الشوكاني وجوبها في البر والشعير والتمر والزبيب[3]، ويرى بعض الإباضية الزكاة في ستة أصناف وهي التمر والزبيب والبر والذرة والشعير والسلت[4].

تلك هي مجموع الأقوال في المسألة التي يمكن أن نختزلها في ثلاث مجموعات:

الأولى: ترى الزكاة في كل ما أخرجت الأرض استنادًا إلى عموم النصوص الواردة.

الثانية: ترى التزام الأصناف الواردة في النصوص والآثار النبوية.

الثالثة: ترى تعليل النصوص وتعديتها إلى غيرها (الاقتيات، الادخار، الكيل، البقاء، اليبس).

وتحت هذه المضامين الثلاثة قد تختلف الرؤى في التفاصيل، غير أن ما يهمنا هو الإطار الفكري العام الذي ينتظم شتات الأقوال ويجمع مختلف التفاصيل.

---

(1) **المحلى**، ج4، ص23.

(2) مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص63.

(3) **نيل الأوطار**، ج4، ص205.

(4) الكندي، **بيان الشرع**، ج17، ص82.

وتظهر القراءة التعبدية في الأقوال التي تلتزم أصنافًا محددة هي التي نصت عليها الروايات دون غيرها، في تغييب صريح للبعد المالي لفريضة الزكاة لمصلحة البعد التعبدي، الذي يفترض التزام النص، والتعبد بما ورد، بغض النظر عن الزمان والمكان كعناصر تؤثر في الأحكام.

لقد ولدت هذه القراءة إشكاليات فكرية كثيرة ظهرت آثارها العكسية التي أسهمت في تعزيز النظرة إلى عدم صلاحية فريضة الزكاة للقيام بوظيفة الضرائب المعاصرة التي ربما تفوقها بمراحل.

كما أنها قراءة لا تستوعب متغيرات العصر، فالحنطة والزبيب إذا كانا طعامًا أساسيًا لقوم من الناس في عصر من العصور، فإنهما قد لا يكونان كذلك لقوم آخرين وفي عصر مختلف، وملاحظة الحس التاريخي من الأمور الهامة عند استنباط الأحكام.

هذا فضلًا عن أن منتجات أخرى قد طرأت في المحاصيل الزراعية غير التي كانت مألوفة في العهد النبوي (زمانًا)، ولا في بلاد الحجاز والجزيرة العربية (مكانًا).

لقد عرف الوسط الفقهي باكرًا (القرن الأول الهجري) الخلاف في مسألة الزيتون، وفيما يظهر لي أن هذه المسألة كانت من أولى المسائل التي رسخت الخلاف بين المدرسة النصية التعبدية والأخرى المقاصدية، وذلك بحسب المضامين التي اعتمدتها كل مدرسة في قراءة النص إذ لم يكن في الحجاز زيتون، لكن لما توسعت رقعة الدولة

الإسلامية عرفه المسلمون وحدث الخلاف في زكاته، فقال بوجوب الزكاة فيه ابن عباس وجابر بن زيد والزهري والأوزاعي والليث والثوري وأحمد ومالك وأبو حنيفة، وقال بعدم الوجوب ابن أبي ليلى وسفيان وهو الراجح عند الشافعي[1].

لقد جاءت هذه المسألة لتفصل بين الرؤى المتباينة، وقد اهتم بها الفقهاء كثيرًا وليس أدل على ذلك من أن مالك بن أنس أفرد لها بابًا في مدونته عنونه (زكاة الزيتون)[2]، إنه ليس في النصوص الواردة أي ذكر للزيتون إنما هو اعتبار المعاني والمضامين والعلل في زكاة الزروع والثمار (الاقتيات، الادخار، الكيل، اليبس، البقاء).

أما الفقه الإباضي ولاسيما المشرقي منه فلم يحفل كثيرًا بمسألة الزيتون، لكنه حافل بذكر زكاة السكر والقطن والقرنفل[3]. الأمر الذي نلمح منه الطابع الإقليمي للفقه بحكم أن الفقيه سوف ينظر فيما حوله من مفردات مجتهدًا في استخراج الحكم الشرعي لها.

أما الاقتصار على الأصناف الثلاثة أو الأربعة أو الستة دون غيرها بحكم ورودها في النصوص النبوية فهذا

---

(1) ر. بكوش، **فقه الإمام جابر بن زيد**، ص262.

(2) ر. **المدونة الكبرى**، ج1، ص400.

(3) ر. البوسعيدي، **لباب الآثار**، ج2، ص364، 405.
ر. الخليلي، **تمهيد قواعد الإيمان**، ج6، ص138.

نوع من المماثلة بين الصلاة والزكاة وتغييب للجانب المالي للزكاة، على أن البعض ذهب إلى تبرير ذلك لكون المحاصيل الأخرى (كمزارع الكاكاو والمانجو والأناناس وجوز الهند، وغيرها) ستباع في نهاية المطاف، وسيتم إخراج زكاتها من الأموال السائلة فلا فرق[1].

وإذا كان الأمر كما قال، فلماذا إذن تخرج الزكاة من الأصناف الستة تحديدًا فهي أيضًا ستباع وتزكى من الأموال السائلة؟.

إن عناية فقه الزكاة بالأموال الظاهرة كبيرة جدًا، فكيف تترك هذه الثروات دون زكاة حتى تصبح أموالًا باطنة؟ ولماذا التفريق بين هذه الأصناف وتلك؟.

لقد أثار بعض الفقهاء المتقدمين إشكالًا مؤداه: أن الرسول ﷺ عندما خص بعض الأصناف بالزكاة ألم تكن هناك مزروعات أخرى من الخضروات والفواكه وغيرها؟

والجواب بلى، إذ يؤكد البعض وجود الكثير من الأصناف على عهده ﷺ معفاة من الزكاة[2]، يقول الشافعي: ولم يزل للناس غراس غير النخل والعنب والزيتون كثير من الجوز واللوز والتين وغيره فلم يأخذ رسول الله منه شيئًا[3]. لأن الأمر يتعلق بقرار ولي الأمر،

(1) رأفت عثمان، زكاة الزروع والثمار، ضمن **أبحاث وأعمال الندوة الثامنة لقضايا الزكاة المعاصرة**، ص184.

(2) ر. ابن سلام، **الأموال**، ص602.

ر. مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص63.

(3) **الرسالة**، ص189.

الذي يراعي جوانب كثيرة عند فرض الزكاة، كجدوى الجباية وإمكانيات الحفظ، فلا جدوى من فرض الزكاة في الأصناف التي تزرع بشكل غير اقتصادي، وكذلك من الصعوبة فرض الزكاة في أصناف يصعب الاحتفاظ بها لفترات طويلة حتى تصل إلى الفقراء.

[2] القراءة المقاصدية وتعليل النص

ذكرنا سلفًا أن طائفة من العلماء ذهبت إلى تعليل النصوص التي ورد فيها أصناف من الزروع والثمار، نظروا في الجامع بينها فعللوا وجوب الزكاة فيها بعلل ثلاث: الاقتيات، والكيل، والادخار (وردت أيضًا تحت ألفاظ أخرى مثل: البقاء، اليبس، والمعنى واحد)، فذهب الإباضية والمالكية والشافعية إلى التعليل بالاقتيات والادخار، وذهب الحنابلة إلى التعليل بالكيل والادخار، وذهب محمد بن الحسن وأبو يوسف إلى التعليل بالادخار.

فأبو سعيد الكدمي يذكر أن العلة هي البقاء في أيدي الناس ويقتات به، فتدخل بذلك سائر الحبوب مثل الباقلاء واللوبيا والدخن والأرز، ولا يرى الزكاة في مثل الثوم والبصل، ولو كان مما يبقى في أيدي الناس ويقتاتون به[1].

أما سعيد بن خلفان الخليلي فذهب إلى أن القرنفل فيه الزكاة، لأنه أشبه بالنخل وينتفع بثمرته كما ينتفع

(1) ر. الكندي، **بيان الشرع**، ج17، ص83.

بثمرتها[1]، رغم كون القرنفل نوعًا من التوابل والبهارات وليس قوتًا وهذا أشبه بقول مالك في الجلجلان إذ يرى وجوب الزكاة فيه إذا بلغ خمسة أوسق، ومالك لا يرى في الفواكه كلها زكاة ولا في أثمانها حتى يحول عليها الحول ولا الخضر[2].

أما عند الإباضية فكل ما يزرع للتجارة تجب فيه زكاة التجارة كالسكر والقطن فهذه لا تجب فيها زكاة الزرع والثمار، فابن عبيدان يرى في القطن إذا كان زرعه للتجارة زكاة التجارة[3]، أما ناصر بن مرشد فيرى في زكاة السكر أن المصدق بالخيار إن شاء حاسبه بالدراهم التي غرمها في هذا الزرع، وإن شاء انتظر الزرع إلى أن ينضج فأخذ ربع العشر مما يحصل من الزراعة[4].

ويلحظ من التحديد بكون الزراعة للتجارة أن هذا نوع من تصرف ولي الأمر، وهو من باب السياسة الشرعية، إذ من المعلوم أن زراعة القطن لا تكون إلا للتجارة، وأن زراعة قصب السكر لا تكون إلا لذلك، وكذلك كل محصول جاوز خمسة أوسق، هو في معناه أما أن يؤخذ ربع العشر من الناتج، أو من رأس المال المستثمر في ذلك المحصول، فهو ما لا يخرج عن باب السياسة الشرعية،

---

(1) الخليلي، **تمهيد قواعد الإيمان**، ج6، ص138.

(2) **المدونة الكبرى**، ج1، ص407، ص352.

(3) **لباب الآثار**، ج2، ص332.

(4) ن.م، ج2، ص364.

ر. المحروقي، **الدلائل في اللوازم والوسائل**، ص100.

وفيه أيضًا رد على المقولة السابقة أن الزكاة تؤخذ منها من الأموال السائلة.

أما الماوردي فقد قسم الزروع إلى أربعة أقسام:

أ - نوع يؤكل قوتًا كالبر والشعير والزكاة فيه واجبة.

ب - نوع يؤكل تفكهًا كالجوز واللوز والسفرجل وهذا لا زكاة فيه.

جـ - نوع يؤكل إبزارًا وأدمًا كالكزبرة والكراويا وهذا لا زكاة فيه.

د - نوع يؤكل تداويًا كالرشاد والحلبة وهذا لا زكاة فيه[1].

والماوردي بهذا التقسيم يسعى مع الشافعي إلى تضييق وعاء الزكاة وحصره فيما يقتات دون غيره، وإذا كان اعتبار الاقتيات والادخار واضحًا، فإن مستند الحنابلة في اعتبار الكيل حديث الأوساق، إذ دل هذا الحديث على انتفاء الزكاة مما لا توسيق فيه وهو مكيال[2].

وبحكم العلل التي علل بها الفقهاء نصوص الزكاة، فإن هذه العلل لا تنطبق على زكاة الفواكه والخضروات ولرواية «ليس في الخضروات صدقة»[3]، ورغم ضعف

---

(1) **الحاوي**، ج4، ص231

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص549.

(3) **البيهقي** برقم (7483).

أحاديث الزكاة في الخضروات يرى الشوكاني أنها تقوي بعضها بعضًا[1]. مما حدا الأحناف إلى حمل الأحاديث على عدم إعطائها العاشر لما في انتظاره من إتلاف لها[2].

[3] فقه الزكاة وعموم آيات الكتاب العزيز

ورد في كتاب الله تعالى آيتان جاء فيهما الأمر بالإنفاق وإخراج حق الله من الزروع والثمار، يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾[3].

ويقول سبحانه: ﴿۞ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٖ مَّعۡرُوشَٰتٖ وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٖ وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهٗا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٖۚ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾[4].

وبهاتين الآيتين استدل القائلون بوجوب الزكاة في عموم ما أخرجت الأرض، أما الآية الأولى فقد ذكر القرطبي أن قومًا احتجوا بها لأبي حنيفة[5]. واحتج بها أبو بكر الجصاص على وجوب العشر في جميع الخارج من الأرض[6]. وقد اختلف الفقهاء في محمل الأمر (أنفقوا)

---

(1) **السيل الجرار**، ج2، ص43.

(2) الموصلي، **الاختيار**، ج1، ص147.

(3) **سورة البقرة**، الآية: 267.

(4) **سورة الأنعام**، الآية: 141.

(5) **الجامع لأحكام القرآن**، ج3، ص322.

(6) **أحكام القرآن**، ج4، ص178.

فقيل: هي الزكاة المفروضة، وقيل هي في التطوع ندبوا ألا يتطوعوا إلا بمختار جيد[1].

أما الآية الثانية فقد حدث حولها من الخلاف مثلما حدث حول الأولى، فقيل: هي الزكاة المفروضة وقيل: هو حق في المال سوى الزكاة أمر الله به ندبًا[2]. ونظرًا إلى الخلاف حولها هي محكمة أو منسوخة أو محمولة على الندب وليس ثمة ما يقطع أو يبين أحد محاملها لذا فهي لا تصح دليلًا في عمومها عند القرطبي[3].

أما أبو بكر الجصاص فيدافع عن القول بأن المراد بالآية هو الزكاة المفروضة وأنها غير منسوخة بحديث (فيما سقت السماء)، وإنما هو بيان لها لقوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده)، يقول: ومهما وجدنا حكمًا قد استعملته الأمة ولفظ الكتاب ينتظمه ويصح أن يكون عبارة عنه فواجب أن يحكم أن الاتفاق إنما صدر عن الكتاب، وأن ما اتفقوا عليه هو الحكم المراد بالآية، وغير جائز حقًا غيره ثم إثبات نسخه بقوله ﷺ: فيما سقت السماء العشر[4].

أما الكاساني فيرى أن أحق ما يحمل عليه الحق الخضروات، لأنها هي التي يجب إيتاء الحق منها يوم القطع، وأما الحبوب فيتأخر الإيتاء منها إلى وقت التنقية[5].

(1) ر. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج3، ص321.

(2) ن.م، ج7، ص99.

(3) ن.م، ج7، ص101.

(4) **أحكام القرآن**، ج4، ص177.

(5) **بدائع الصنائع**، ج2، ص59.

وقد أيد ابن العربي المالكي مذهب أبي حنيفة[1]، ومن خلال هذا العرض لآراء العلماء حول دلالات الآيات بدا للباحث الآتي:

أ - ينطلق الرافضون للأخذ بعموم الآيات من منطلقين اثنين:

أولهما: وجود حديث التوسيق (ليس فيما دون خمسة أوساق صدقة)، وهو حديث صحيح، وهو ينفي الزكاة عما دون خمسة أوسق فيما الآيات تثبت الزكاة في عموم ما أخرجت الأرض أما حديث (فيما سقت السماء العشر) فليس بينه وبين الآيات أي تعارض لإمكان الجمع بينهما، التعارض الحقيقي هو بين حديث التوسيق وعموم (مما أخرجنا لكم من الأرض) و(آتوا حقه يوم حصاده) فرأي أبي حنيفة عدم اعتبار الأوساق بمعنى وجوب الزكاة في القليل والكثير وهذا شأن أبي حنيفة إذ لا يريد أن يعمل أي نص آخر في الموضوع غير عموم آيات الكتاب العزيز.

ومع ذلك يمكن الجمع بين عموم الآيات وتخصيص حديث التوسيق بما يمكن فيه التوسيق، أما ما لا يمكن فيه فتجري الزكاة في قليله وكثيره.

(1) ر. **أحكام القرآن**، ج2، ص283.

ثانيهما: ورود الأصناف المزكاة تحديدًا في الروايات والأحاديث، وهذا يخضع ـ فيما أزعم ـ لمتغيرات الزمان والمكان وليس ثابتًا.

مجملًا يمكن القول إنه تم تغليب المرويات والنصوص الجزئية والزمانية على حساب الرؤية القرآنية الشاملة والخالدة.

ب ـ منطلق أبي حنيفة ومن رأى رأيه من قراءة داخلية للآيات الكريمة وإعمالها على عمومها، وهو لا يريد أن يؤثر في هذه الرؤية العامة شيء حتى حديث التوسيق رغم قوته والمضامين التي يحملها، وهي معانٍ معتبرة سار التشريع على نسقها في النقدين والأنعام وهو إبقاء مقدار من المال للمالك لا تجب فيه الزكاة (في دائرة العفو) حتى يصل حدًا معينًا (النصاب).

[4] أثر اختلاف الزمان والمكان والسياسة المالية

من القواعد الفقهية أن الأحكام تتبدل بتبدل الأزمان نظرًا إلى حركة الحياة وعدم استقرارها ولأن ما يناسب هذا الزمان قد لا يتناسب مع زمان آخر والحكم الشرعي لا يصح أن يجافي حياة الناس وواقعهم، بل يراعي الواقع ويستلهم مضامين الكتاب العزيز والسنّة المطهرة.

بعث محمد ﷺ في الحجاز من جزيرة العرب، وهي

من البلاد شبه الجافة، حيث تقل الأمطار التي هي أساس المجتمعات الزراعية، ومع ذلك عرفوا الزراعة في واحاتهم لكنها زراعة محدودة بحكم أن المياه تستخرج من باطن الأرض بجهد وعناء (الدوالي، الغرب، النضح، السواني)، بخلاف السقي من مجاري الأنهار مما يستلزم بالضرورة قلة المزروع وبمقدار الحاجة الداعية لذلك، ولا عجب من كثرة انتشار أشجار النخيل في شبه الجزيرة العربية لكونها شجرة تقاوم الجفاف وقلة الأمطار ولو لعشرات السنين.

ولذلك جاءت النصوص النبوية تحدد الزكاة في أصناف معينة ضمن الإطار المكاني والزماني الذي كان يعيشه ﷺ، إذ من غير المعقول أن يتحدث محمد ﷺ عن زكاة الزيتون وليس معروفًا لدى الناس ـ أقله في منطقة الحجاز ـ كما أنه من غير المنطقي أن تفرض الزكاة على أصناف تزرع للاستهلاك الشخصي، ولا تمثل بعدًا اقتصاديًا أو تجاريًا في حياة الناس.

لذا اتجه أكثر العلماء إلى تعليل النصوص وذلك بغية تعدية الحكم عند وجود العلة نفسها في صنف آخر قد يطرأ عن اختلاف الزمان والمكان، واعتبر فريق آخر الأصناف المذكورة من باب العرف[1]، مما يفتح آفاقًا واسعة أمام

(1) خياط، الزكاة، ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص956.

الفقيه وولي الأمر للمواءمة بين نصوص الزكاة ولوازم التنمية وبناء الدولة.

لقد أصبحت الفواكه والخضار من الأهمية بحيث تعتمد عليها دول في اقتصادها، في حين تضاءل الوزن الاقتصادي لبعض الأصناف التي وردت بها النصوص، فهل يعني ذلك التشبث بالأصناف المحددة بالنص على حساب بعد فريضة الزكاة عن نبض الحياة وواقع الناس؟.

كما أن للزكاة أهمية كبرى في السياسة المالية إلى جانب مفردات السياسة المالية التاريخية (الجزية، العشور، الخراج)، واستنادًا إلى قول من يذهب إلى وجوب الزكاة في كل ما أنبتت الأرض، فإن هذا القول وإن راق الكثير من المعاصرين لأنه يتجه لمصلحة توسيع وعاء الزكاة، فإن صعوبة كبيرة سوف تظهر عند تطبيقه، تتمثل في وصول الزكاة إلى مستحقيها لاسيما فيما يسرع إليه التلف من الفواكه والخضار.

إن من السهل تطبيق هذا القول في مجتمع القرية، واقتصاد القرية، لكنه من الصعوبة بمكان عند الحديث عن مزارع ذات إنتاجية عالية، تقدر مساحتها بمئات الفدادين، فهل يتصور من المستثمر أن يسارع إلى توزيع الزكاة على مستحقيها أم أنه سيشتغل بتسويق منتجاته قبل أن تتعرض للتلف.

لكن بالرغم من منطقية هذا الإشكال إلا أنه يمكن التغلب عليه عن طريق الخرص وهو تقدير كمية الزروع

والثمار قبل الحصاد وإخراج القيمة عوض العين كحل لإشكالية سرعة التلف وغيره من الحلول كثير منها ما تناولته كتب التراث الفقهي.

من هنا ندرك أن اشتراط الفقهاء في وجوب الزكاة كونها مما يبقى ويدخر هو باعتبار هذا المعنى، أما اشتراط الطعم (الاقتيات) فهو بالنظر إلى حاجة الفقراء إذ إن القول بأن مصارف الزكاة هي الثمانية المحددة في الآية، وعدم جواز الإنفاق من الزكاة في وجوه التنمية والإعمار سيؤدي لا محالة إلى حصر الزكاة في الفقراء، وهؤلاء لا حاجة لهم إلى ما لا يطعم أما في الفقه الإباضي فيجوز إنفاق الزكاة في عز الدولة، وما يؤدي إلى تمكينها قيل يقسم ولي الأمر على الفقراء النصف ويرفع الإمام النصف وقيل يقسم الثلث، وقيل إذا احتاج إليها كلها رفعها إليه لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة[1].

وأيضًا عملًا بالمعنى الشامل والواسع لـ(سبيل الله) فمن المنطقي أن تجب الزكاة في المطعوم وغير المطعوم، وفي هذا توسيع لآفاق الزكاة سواء في وعائها أو مصارفها بعيدًا عن قيود التعبد وتضييق الوعاء وحصر المستحقين في ظل ظروف سياسية وثقافية متداخلة وغامضة كان طرفا الصراع فيها الفقيه وصاحب السلطة.

إن الثابت هو أن كل ما تنبته الأرض صالح لإيجاب الزكاة فيه والمتغير هو تحديد الأصناف حسب تطورات

(1) ر. الشقصي، **منهج الطالبين**، ج5، ص18.

الزمان وظروف المكان والقرار يرجع إلى ولي الأمر والاعتبارات التي قد يلاحظها.

لقد كان على عهد النبي ﷺ أصناف كثيرة من الزروع والثمار لكنه عفا عنها حسب تعبير ابن سلام[1] وجعفر الصادق[2]. لكنهما استدلا بالعفو على وجود أصناف كثيرة وإن تحديد الأصناف في المرويات مراد ومقصود.

لكن العفو ـ حسب زعمي ـ يقع ضمن صلاحيات ولاية التدبير التي يمارسها الرسول ﷺ كرئيس للدولة، إلى جانب كونه نبيًا مبلغًا عن الله، وقد يعفو ولي الأمر عن بعض الأصناف لأنها سريعة العطب ـ كما أسلفنا ـ ، أو لأن النشاط ضعيف وجباية الزكاة منها غير ذات جدوى، أو للرغبة في تشجيع قطاع من القطاعات برفع الجباية عنه حتى ينشط ويشتد ويقوم على سوقه.

إن القراءة التعبدية تغفل كل محاولات الفهم وإعمال العقل، وربط الجزئيات بعضها ببعض ضمن منهج متكامل، فهي تعتمد النصوص دون أن تحاول وضعها في أطر متكاملة، وهي تغفل تمامًا تصرفات الرسول ﷺ التي هي من باب السياسة، وتعتبرها من تصرفات النبوة (لاحظ تحديد الأصناف)، كما تغفل تأثير الزمان والمكان في تغير الأحكام (لاحظ مسألة الزيتون).

(1) **الأموال**، ص575.

(2) مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص63.

المبحث الثاني

الخارج من البحر

[1] الإشكالية الفقهية

اتفقت كلمة الفقهاء على وجوب الزكاة في الخارج من الأرض وبشكل لا يقبل الجدل، إذ كان لوجود النص المؤسس ووضوحه وارتباطه بالممارسة العملية اليومية للمحيط والمكان الذي ولد فيه النص أكبر الأثر في ذلك، لكن كلمة الفقهاء لم تتفق حول زكاة الخارج من البحر، بل إن الجمهور من الفقهاء والمذاهب لا يرى وجوب الزكاة في الخارج من البحر.

وحتى يتضح الموضوع أكثر لابد من تحديده، فلسنا نعني بالخارج من البحر مقتنيات المكلف من اللؤلؤ مثلًا فليست هذه موضع البحث، الذي يهمنا هو ما استخرجه الصياد من لآلئ البحر وأسماكه، أو ما لفظه البحر فأخذه الواجد، فابن جعفر لا يرى زكاة فيما أصاب المصيب من اللؤلؤ والجوهر والعنبر من غوص أو غيره، إلا أن يكون من التجارة فتحتسب قيمته[1].

(1) **الجامع**، ج3، ص32.

وأبو سعيد يخرج في معاني قول أصحابنا بما يشبه معنى الاتفاق أنه لا زكاة في شيء من الجواهر إلا في جوهر الذهب والفضة، وليس في سائر ما أخرجت الأرض من الجواهر زكاة غيرها ولا ما خرج من بر ولا بحر[1].

ومالك أيضًا لا يرى في الجوهر واللؤلؤ والعنبر زكاة[2]، ونسب الحطاب لابن عرفة قوله: وما لفظة البحر ولم يملك كعنبر ولؤلؤ لآخذه دون تخميس كصيد[3].

ولم يختلف الحنابلة فيما قالوه عما قاله الإباضية والمالكية إلا رواية عن أحمد أن فيه الزكاة لأنه خارج من معدن فأشبه الخارج من معدن البر[4]، وفيما يبدو فإن هذه الرواية لقيت بعض التأييد في الوسط الحنبلي حيث اشترط البعض أنه يكون غير حيوان حتى تجب فيه الزكاة، وهذا يخرج السمك ولم ير آخرون هذا الشرط معتبرين أن نص أحمد التسوية بين ما يخرج من البحر واعتبر آخرون المسك أيضًا مما تجب فيه الزكاة[5].

ويرى الأحناف أيضًا عدم وجوب الزكاة فيما يستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر والمرجان[6]، وذهب إلى خلاف

---

(1) الكندي، ج17، ص164.

(2) **المدونة الكبرى**، ج1، ص351.

(3) **مواهب الجليل**، ج3، ص217.

(4) ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص620.

(5) ر. المرداوي، **الإنصاف**، ج3، ص123.

(6) الموصلي، **الاختيار**، ج1، ص149.

ذلك أبو يوسف وقال: فيما يخرج من البحر من الحلية والعنبر الخمس[1]. وحسب رأي أبي يوسف فإنه لا يرى وجوب الزكاة في السمك، ويقتصر على (الحلية) أي (اللؤلؤ والمرجان والعنبر) وهو طيب.

أما الشيعة الجعفرية فيرون الخمس فيما يخرج من البحر عن طريق الغوص كالجواهر واللؤلؤ والمرجان، وما إليها من المعادن والنباتات التي لها قيمة دون الأسماك والحيوانات، ويجب فيه الخمس إذا بلغت قيمته دينارًا أو أكثر ولا شيء فيما دون ذلك[2].

وعلى هذا يتلخص الخلاف في أقوال ثلاثة:

الأول: لا يجب في الخارج من البحر شيء أصلًا.
الثاني: يجب الخمس في كل الخارج من البحر.
الثالث: يجب الخمس في الخارج من البحر دون السمك والحيوانات البحرية.

وتتمثل القراءة التعبدية في القول الأول الذي يرفض توسيع وعاء الزكاة غير المنصوص عليه، أما القولان الآخران فهما أكثر استجابة لتغيرات الزمان والمكان وأكثر انسجامًا مع مقاصد الشريعة وتحقيقًا لمبدأ العدالة في توزيع أعباء الدولة.

(1) **الخراج**، ص20.

(2) مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص117.

[2] الاعتبارات النصية

وردت في مسألة الخارج من البحر عدد من النصوص استند إليها طرفا النزاع، فمن أدلة الجمهور القائلين بعدم وجوب الزكاة في الخارج من البحر ما يلي:

أ - قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾[1]. استدل بهذه الآية أبو سعيد الكدمي ووجه الدلالة في الآية أن الله أوجب الزكاة في هذين المعدنين دون ما عداهما من جميع الجواهر[2].

ب - قول الرسول ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام»[3]. استدل به ابن حزم على أنه لا يحل إغرام مسلم شيئًا بغير نص صحيح[4].

ج - عن ابن عباس قال: ليس في العنبر خمس لأنه إنما ألقاه البحر[5]. استدل بهذا الأثر ابن سلام وابن قدامة[6].

---

(1) **سورة التوبة**، الآية: 34.

(2) الكندي، **بيان الشرع**، ج17، ص164.

(3) **البخاري** برقم (67).

(4) **المحلى**، ج4، ص237.

(5) ابن سلام، **الأموال**، ص433.

(6) ر. **المغني**، ج2، ص620.

د - عن جابر بن عبد الله قال: ليس العنبر بغنيمة وهو لمن أخذه[1].

هـ - استدل ابن سلام بالقول: إنه قد كان ما يخرج من البحر على عهد النبي ﷺ فلم تأتنا عنه فيه سنة علمناها ولا عن أحد من الخلفاء بعده من وجه يصح فنراه مما عفي عنه كما عفي صدقة الخيل والرقيق[2]. وقد كرر هذه الحجة ابن قدامة[3].

وهذه الأدلة تمثل أنماطًا ثلاثة من الاستدلال:

الأول: الاستدلال بالقرآن الكريم ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ﴾ الآية، فهذه الآية وإن نصت على الذهب والفضة إلا أن الزكاة تجب في أشياء كثيرة غير ما ذكرته الآية ومنها الخارج من البحر.

الثاني: آراء الصحابة (ابن عباس، جابر بن عبد الله) وهذه الآراء لم تستند إلى نص صريح في الموضوع، أو هي فتاوى في قضايا أعيان هذا إن سلمت من المطاعن مع أنه روي عن ابن عباس خلاف ذلك فيما سيأتي.

(1) ابن سلام، **الأموال**، ص433.

(2) **الأموال**، ص435.

(3) ر. **المغني**، ج2، ص620.

الثالث: دعوى عدم النص الصحيح، وهي دعوى قد تكون صحيحة، لكننا نلاحظ أيضًا عدم وجود النص النبوي في الاستدلال على عدم وجوب الزكاة في الخارج من البحر، أما الاستدلال بالوارد عن ابن عباس وجابر بن عبد الله فالملاحظ عدم استنادها إلى نص نبوي أو رواية صحيحة، إنما كان ذلك بمحض الاجتهاد، وحسب ابن سلام فقد كان ما يخرج من البحر على عهد الرسول ﷺ لكن لم يرد النص على العفو أيضًا.

والدليل أن المروي عن الصحابة كان بمحض الاجتهاد التعليل الوارد آخر كل نص، فابن عباس يعلل قوله عدم وجوب الخمس في العنبر بأنه إنما ألقاه البحر، والمتأمل لهذا التعليل يجد الأشبه به والأنسب له وجوب الخمس لأنه شيء تحصل دون عناء شأنه شأن الركاز، لاسيما وأن الجهد والعناء معتبران في أحكام الشريعة، فقد وجب الخمس في الركاز، أما الزروع المسقية بالأمطار ففيها العشر، فإذا سقيت بالجهد وجب نصف العشر، وهكذا كلما كان العناء أشد كانت نسبة الزكاة أقل.

أما جابر فيعلل القول بعدم وجوب الخمس في العنبر أنه ليس بغنيمة، وهنا لنا أن نتساءل هل الركاز غنيمة في حقيقة أمره إذ قد يوجد في بلاد الإسلام فهل نظل نقول إنه غنيمة؟ وهل التشابه في النسبة والمقدار يستدعي وحدة العلة والسبب؟.

أما القائلون بوجوب الزكاة في الخارج من البحر فقد استدلوا أيضًا بعدد من الأدلة النصية ومنها:

أ - قول الله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾[1] استدل بهذه الآية يوسف إبراهيم، معتبرًا أن المستخرج من البحر نوع من أنواع الكسب الطيّب الذي يدخل في عموم الآية[2].

ب - ما روى عبد الله بن عباس عن عمر بن الخطاب أنه استعمل يعلى بن أمية على البحر فكتب إليه في عنبرة وجدها رجل على الساحل يسأله عنها وعما فيها فكتب إليه عمر: إنه سيب[3] من سيب الله فيها وفيما أخرج الله جل ثناؤه من البحر الخمس.

قال: وقال عبد الله بن عباس: وذلك رأيي[4]. روى هذا الأثر أبو يوسف واستدل به، وقد ضعف هذا الرواية ابن حزم[5].

ورواها ابن سلام بصورة أخرى: عن ابن عباس عن يعلى بن أمية قال: كتب إلي عمر: أن خذ من حلي البحر

(1) **سورة البقرة**، الآية: 207.
(2) **النفقات العامة في الإسلام**، ص104.
(3) أي عطاء.
(4) أبو يوسف، **الخراج**، ص70.
(5) ر. **المحلى**، ج4، ص237.

والعنبر العشر[1]. لكنه ضعف إسنادها واستنكر العشر قال: ولا نعرف له وجهًا، لأنه لم يجعله كالركاز فيأخذ منه الخمس، ولم يجعله كالمعدن فيأخذ منه الزكاة... إلا أن يكون شبهه بما تخرج الأرض من الزروع والثمار[2].

وهاتان الروايتان مهما قيل في إسنادهما من الضعف فإن وقوعهما على الحقيقة غير مستبعد ولا تلوح، على الروايتين أي ملامح للوضع أو الكذب، على أن ضعف الإسناد لا يعني بحال عدم صحة الرواية في الواقع، لاسيما إذا أضيفتا إلى الروايات اللاحقة.

أما اختلاف الروايتين في مقدار الواجب فيمكن استثماره في القول بإعمال الاجتهاد في تحديد مقدار الواجب، لأنه يختلف حسب مقدار الجهد والعناء فما تكلف فيه عناء الصيد والغوص يختلف عما لفظه البحر، وأن ذلك من صلاحيات ولي الأمر بما يراه مناسبًا لعصره.

جـ - عن ابن عباس أنه قال في العنبر: إن كان فيه شيء ففيه الخمس[3]. وقد صحح ابن حزم هذه الرواية رغم عدم قوله بالزكاة في الخارج من البحر[4]، وسبق أن نقلنا موافقة ابن عباس لرأي عمر بن الخطاب في رواية أبي يوسف.

(1) **الأموال**، ص436.
(2) ن.م.
(3) ابن أبي شيبة، ج3، **كتاب الزكاة**، باب (35)، رقم (8).
(4) ر. **المحلى**، ج4، ص237.

وهاتان الروايتان تعارضان الرواية التي سبقت والتي رواها ابن سلام، وعلى فرض صحة كل هذه الروايات، فإن الفقيه يتغير رأيه وتختلف وجهة نظره في الموضوع الواحد ولعل ابن عباس لم يكن يرى الخمس في العنبر، ثم رأى خلاف ذلك لاسيما بعد اطلاعه على رأي عمر.

د - روي عن عمر بن عبد العزيز أنه أخذ من العنبر الخمس[1]، وروى ابن سلام أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله في عمان: أن لا يأخذ من السمك شيئًا حتى يبلغ مائتي درهم، قال عبد الرحمن ولا أعلمه إلا قال: فإذا بلغ مائتي درهم فخذ منه الزكاة[2].

وقد علق ابن سلام بأن عمر يرى الخمس في الخارج من البحر قياسًا على المعادن قال: وليس الناس في السمك على هذا، لا نعلم أحدًا يعمل به.

وما قاله عمر بن عبد العزيز في السمك لا يختلف مع ما قلناه في وجه الجمع بين روايتي الخمس والعشر في الخارج من البحر عن عمر بن الخطاب، وأن ذلك راجع إلى اجتهاد ولي الأمر وهذا منه.

هـ - عن الحسن قال: في العنبر الخمس وكذلك اللؤلؤ[3].

---

(1) ابن أبي شيبة، ج3، **كتاب الزكاة**، باب (35)، رقم (5).

(2) **الأموال**، ص234.

(3) ابن سلام، **الأموال**، ص433.

و - عن ابن شهاب أنه سئل عن اللؤلؤ يخرج من البحر والعنبر فقال: يخرج منه الخمس[1].

ومع كل هذه الآثار التي تمثل اجتهادات فقهية لقائليها فلا يوجد بينها نص نبوي، لأن القراءة التعبدية ترفض مبدأ توسيع وعاء الزكاة أو الفرض دون نص تحديدًا، حيث يظل هاجس البحث عن النص هو المسيطر على ذهن الفقيه الذي يتعاطى مع ما يستجد من مسائل الواقع بالأسلوب نفسه، وبأنماط الاستنباط نفسها التي يتعاطى بها مع مسائل العبادات المحضة والشعائر الدينية ذات الطابع الثابت والمستقر رغم اختلاف الأماكن والعصور.

[3] الاعتبارات العقلية

استند القائلون بعدم وجوب الزكاة في الخارج من البحر إلى عدد من الاعتبارات العقلية ومنها:

أ - قياس السمك على صيد البر لأن كلًا منهما صيد وما لا يجب في صيد البر لا يجب في صيد البحر، استند إلى هذا الاعتبار ابن قدامة في سياق رده على المروي عن عمر بن عبد العزيز[2].

---

(1) ن.م.

(2) **المغني**، ج2، ص620.

ب ـ قياس حلية البحر والعنبر على السمك، ذكر هذا الاعتبار أبو يوسف في معرض استدلاله لقول أبي حنيفة وابن أبي ليلى[1].

جـ ـ قياس العنبر الذي يلفظه البحر فيوجد ملقى في البر على الأرض من غير تعب بالمباحات المأخوذة من البر كالمن والزنجبيل وغيرهما، وقد استدل بهذا الاعتبار ابن قدامة[2].

د ـ أن الخارج من البحر من اللؤلؤ والمرجان والعنبر لم يكن في يد الكفار ليكون غنيمة.

استند إلى هذا الاعتبار الموصلي وأتبعه بقوله: ولهذا لو استخرج منه الذهب والفضة لا شيء فيهما[3]. والمعنى أن المستخرج من البحر لم يكن مأخوذًا من الكفّار على سبيل القهر فليس بغنيمة، ومن ثم لا يجب فيه الخمس، وبالدرجة نفسها من المنطقية حاول أبو يوسف الرد على هذا الرأي بأن المستخرج من البحر يشبه الخارج من معدن البر من حيث إن المعنى يجمع الاثنين، وهو كونهما مالًا منتزعًا من يد الكفار قهرًا، إذ الدنيا برها وبحرها كانت تقع تحت سيطرتهم فانتزعناها منهم فكان ذلك غنيمة فيجب فيه الخمس كسائر الغنائم[4].

(1) **الخراج**، ص70.

(2) **المغني**، ج2، ص620.

(3) **الاختيار**، ج1، ص149.

(4) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص66.

هـ - الأصل عدم وجوب زكاة في المال إلا ما دل عليه الدليل وقد استند إلى هذا الاعتبار ابن قدامة[1].

أما القائلون بوجوب الزكاة في الخارج من البحر فاستندوا أيضًا إلى عدد من الاعتبارات العقلية منها:

أ - إن المستخرج من البحر مال والقيمة المالية هي المعتبرة في مثل هذه الأمور يقول إبراهيم فاضل: إذ ما الفرق بين اللؤلؤ والذهب من حيث المالية؟ أليس الاثنان ذَوَيْ قيمة مالية؟ وربما تترجح قيمة بعض ما يستخرج من البحر على ما يستخرج من معدن بري[2].

أما عبد الرازق ناصر فيرى ألا تخلو مستخرجات البحر من حق يفرض قياسًا على الثروتين الزراعية والمعدنية بجامع المالية بينهما[3]. وقد عبر عن هذا الملحظ أبو يوسف بقوله: اللؤلؤ أشرف ما يوجد في البحر فيعتبر بأشرف ما يوجد في البر وهو الذهب والفضة[4].

ب - قياس المستخرج من البحر على معادن البر، وبهذا الاعتبار وجه ابن سلام قول عمر بن

---

(1) **المغني**، ج2، ص620.

(2) **المعادن والركاز دراسة في الاقتصاد الإسلامي**، ص25.

(3) **فقه الزكاة في المال والبدن**، ص91.

(4) الموصلي، **الاختيار**، ج1، ص149.

عبد العزيز في العنبر واللؤلؤ، لكنه أتبع هذا القياس بما ينقضه حيث ذكر ثلاثة أوجه للفرق بين أحكام البر والبحر:

الأول: إن السنّة فرقت بينهما فجعلت في الركاز الخمس وسكتت عن البحر.

الثاني: إن الله حرّم صيد البر على المحرمين وأوجب على قاتله منهم الجزاء، وأباح لهم صيد البحر فلم يجعل عليهم جناحًا ولا كفارة.

الثالث: حرّم الله ميتة البر إلا بالذكاة وجاءت السنّة في ميتة البحر: وهو الطهور ماؤه الحل ميتته[1].

لكن الهراس محقق كتاب الأموال لم ير في هذه الفروق دليلًا كافيًا على عدم وجوب الزكاة فيما يخرج من البحر لأن الزكاة تجب في أشياء كثيرة مختلفة[2]. ولم ير ابن قدامة صحة قياس الخارج من البحر على معدن البر، لأن العنبر إنما يوجد ملقى في البر على الأرض من غير تعب[3].

جـ - إن عدم فرض ضريبة على المستخرج من البحار في عهد النبي ﷺ والراشدين يجد

(1) **الأموال**، ص434.

(2) **الأموال**، (الهامش)، ص436.

(3) **المغني**، ج2، ص620.

> تفسيره في ضآلة قيمة المستخرج من البحر، وما كان المسلمون يركبونه حتى خلافة عثمان، لكن أمام الإمكانيات الحديثة والمتطورة أصبحت بعض البلاد تنتج أضعاف ما تنتجه اليابسة، بل يرى العلماء أن البحر هو مستودع الأغذية للأجيال القادمة[1].

أما محيي مسعد فيعتبر الثروة السمكية ثروة لا يستهان بها، لاسيما إذا كانت تقوم بنشاط صيد الأسماك شركات كبيرة، ولديها إمكانيات فنية تعينها على ذلك[2].

ومن خلال هذا العرض للاعتبارات العقلية والمنطقية التي لاحظها الفقهاء، يرى المتأمل لاعتبارات القائلين بعدم وجوب الزكاة في الخارج من البحر أن كل تلك الاعتبارات ما هي في حقيقة الأمر إلا تحصيل حاصل، وأن أساس الاحتجاج مبني على عدم وجود نص نبوي في الموضوع، ومن ثم فهم غير قادرين على توسيع وعاء الزكاة في غير دائرة النص، والدليل على هذا التناقض الواضح بين تلك الاعتبارات أن ابن سلام يرد على القائلين بوجوب الزكاة في الخارج من البحر في قياسهم الخارج من البحر على معدن البر بالفروق الثلاثة التي ذكرها بين أحكام البر والبحر، بينما يقيس ابن قدامة صيد السمك على صيد

---

(1) يوسف، **النفقات العامة في الإسلام**، ص104، بتصرف.

(2) **نظام الزكاة بين النص والتطبيق**، ص132.

البر[1]، ليتم له بعد ذلك قياس حلية البحر والعنبر على السمك حسب أبي يوسف[2]، وقاس أيضًا ابن قدامة العنبر على المباحات البرية كالمن والزنجبيل[3].

أما اعتبار أن الخارج من البحر ليس بغنيمة فإن هذا الاعتبار يندرج ضمن الأنساق الفكرية التي تقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، وإن أصل العلاقة مع الآخر هو الحرب والكافر يقتل لكفره، وامتدت متتاليات العداء وثقافة الكراهية وتطورت حالة الحرب وتغلغلت في مفاصل الفقه حتى وصلنا إلى نتيجة مفادها أنه لا يصح فرض الخمس إلا على الغنائم، وأن الخارج من البحر ليس بغنيمة مستلبة من أيدي الأعداء، واستدركوا الركاز لأن فيه الخمس فقالوا هو أيضًا من الغنائم، وذكروا ذلك التوجيه! لكن المتأمل يرى فرقًا كبيرًا بين الغنائم والركاز، ولا عبرة في ذلك باستواء مقدار الزكاة (الخمس) وهل يستوي خمس الغنائم والركاز في طرائق توزيعها؟.

[4] بين الاعتبارات التاريخية والسياسة المالية

تتميز السنّة النبوية بارتباطها بالإطار الزماني والمكاني الذي قيلت فيه، لكونها الممارسة العملية والتطبيق الفعلي للوحي الإلهي، أما الآيات القرآنية فتتميز بالعموم والشمول حتى تحافظ على صلاحيتها لكل الأزمنة والأمكنة، ليظل

(1) ر. **المغني**، ج2، ص620.
(2) ر. **الخراج**، ص70.
(3) ر. **المغني**، ج2، ص620.

التطبيق العملي والاهتمام بالتفاصيل الدقيقة شأن النبي ﷺ وورثته من بعده وهم العلماء، فالزكاة لم يرد لها أي تفصيل في كتاب الله وإنما طبقها النبي ﷺ على ضوء معطيات عصره وبيئته، فمن غير المنطقي أن نجد نصوصًا نبوية تحدثنا عن زكاة اللؤلؤ والمرجان أو عن زكاة النفط ومشتقاته.

كما أنه من غير المنطقي أن نبحث ضمن مهمة الاستنباط عن مثل هذه النصوص ونتعلل بعدم ورودها في السنّة لأن ذلك إنما هو من وظائف الورثة، ولأن الرسول ﷺ عاش في بيئة صحراوية فمن غير المنطقي أن يتحدث عن زكاة السمك بحكم البيئة والمحيط، وحتى على فرض وجوده ومعرفته به فإن من أبجديات فرض أي عبء مالي (ضريبة أو زكاة) أن يكون الوعاء واسعًا والحصيلة كبيرة وإلا لن تكون الضريبة ذات جدوى، كما هو الشأن في الفواكه والخضار فقد كانت موجودة في واحاتهم لكنها من القلة بحيث أن فرض أي عبء مالي عليها لم يكن مجديًا أو ذا بال أو يحقق هدفًا تنمويًا.

كما أن ملاحظة تطور فكر الدولة والأسس والمرتكزات التي تقوم عليها من الأمور الهامة، فإذا كانت الدولة أيام محمد ﷺ تكتفي بخمس المعادن فإن الدول اليوم لا تكتفي دون أخذه كله، وكذلك الشأن في الركاز والدفائن والآثار التي لا تقدر بثمن،فهل يقال إن واجدها يخرج منها الخمس ثم تصير ملكًا له؟ مما يعني أن تطورًا في فكر الدولة ينبغي للفقيه أن يستوعبه.

وإذا كان الفقهاء السابقون قد تحدثوا عن وجوب الزكاة في اللؤلؤ والمرجان والعنبر فإن تطور الزمان قد غير

من وجهة الاقتصاد فلم تعد هذه الأشياء أو بعضها ذات أهمية في الحياة العامة بحيث تمثل للقائمين عليها موردًا اقتصاديًا وتدر عليهم أرباحًا وفيرة.

إن ملاحظة التطور والتغير من الأمور الهامة للفقيه يراعيها ملاحظًا مقاصد الدين وأهدافه الكبرى، ولنا في اجتهاد عمر بن عبد العزيز حينما فرض على السمك إذا بلغت قيمته مائتي درهم الزكاة معتبر، وإذا كان الصيد بهذه القيمة فإن هذا يعني أنه يمارس نشاطًا تجاريًا.

لكن يبقى سؤال منطقي وهو لماذا لم يرد النص النبوي في زكاة السمك، يقول الحصري: لأن صيد السمك لم يكن في أيامهم حرفة بل كان عملًا للغذاء اليومي فقط، ولم يكن الاصطياد من أعالي البحار يدر الثروة للدولة بالمعنى المحدد[1].

إن كثيرًا من الاجتهادات التي ظهرت في العهود الأولى كانت أكثر اعتبارًا لمقاصد الدين وأهدافه، كما هي الحال مع عمر بن الخطاب وابن عباس في وجوب الخمس على العنبر، وقول عمر بن عبد العزيز في وجوب الزكاة في السمك إذا بلغ مائتي درهم، وقول ابن شهاب في وجوب الخمس في اللؤلؤ حسب الروايات التي عرضناها سلفًا، وهذه الاجتهادات تفتح الباب واسعًا أمام الفقهاء للنظر في مستجدات الواقع وتطورات الحياة برؤية أكثر مرونة وأقدر على تجاوز قيود القراءة التعبدية.

(1) **السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي**، ص553.

المبحث الثالث

الخيل

[1] الإشكالية والإطار الفقهي

يأتي القول بوجوب الزكاة في الخيل ضمن المستجدات التي طرأت في عهد عمر بن الخطاب ـ على ما ستوضحه النصوص الآتية ـ نتيجة التحولات الاقتصادية التي حدثت في عصره وأسهمت في رفع المستوى المعيشي للفرد، ويعود ذلك كسبب مباشر إلى حركة الفتوحات وما أغدقته من أموال على خزينة الدولة، وكذلك تطبيق النظام المالي الإسلامي وما يقرره من توزيع عادل للثروة باعتباره سببًا غير مباشر، ويأتي ضمن الآثار الحتمية لتطبيق هذا النظام.

تفترض القراءة التعبدية الثبات على المنصوص عليه دون أن تكون هناك أي قابلية للتغيير أو التطوير مراعاة لتطور الزمان وتغير المكان، مما يعكس حالة الثبات والجمود التي أصابت مجمل العقل الفقهي.

لقد حددت القراءة التعبدية الأصناف التي يؤخذ منها الزكاة من الأنعام ﴿ٱلْإِبِلِ ٱلْبَقَرَ وَٱلْغَنَمِ﴾ تلك هي الأنعام كما قال الله تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥﴾، إلى أن قال: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ

وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ﴾[1]، فقد غاير بينهما مما يستتبعه تغاير في الحكم[2]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖ﴾[3].

وبين محددات القراءة التعبدية التي تلتزم النص وتأخذ بحرفيته وآفاق القراءة المقاصدية التي تتوخى المصلحة، اختلفت آراء المدارس الفقهية فوجد هناك اتجاهان:

الأول: مذهب الجمهور ويرى عدم وجوب الزكاة في الخيل إن لم تكن للتجارة.

الثاني: وجوب الزكاة في الخيل ونسب ابن سلام هذا القول إلى بعض الكوفيين[4].

وهي عند حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة تؤخذ عن كل فرس دينار أو بالقيمة إذا كانت ذكرانًا وإناثًا وعن أبي حنيفة في الذكور الخلص روايتان أصحهما ـ حسب الموصلي ـ أنه لا يجب لعدم النماء بالولادة ولا السمن لأنها لا تؤكل عنده، أما الإناث الخلص فعنه أيضًا روايتان صحح الموصلي القول بالوجوب فيها لإمكان استعارة الفحل[5]، أما أبو يوسف فهو وإن خالف شيخه أبا حنيفة،

---

(1) **سورة النحل**، الآيات: 5 ـ 8.

(2) ر. الخليلي، زكاة الأنعام، **أبحاث وأعمال الندوة 11 ـ 12**، لقضايا الزكاة المعاصرة، ج2، ص184.

(3) **سورة الزمر**، الآية: 6.

(4) **الأموال**، ص564.

(5) ر. **الاختيار لتعليل المختار**، ج1، ص141.

ر. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص34.

إلا أنه روى القول بالزكاة في الخيل السائمة عن حماد بن إبراهيم، وقد بلغه نحو ذلك عن علي[1]، وبالرغم من هذا الخلاف إلا أن هناك مواضع اتفاق:

الأول: خيل الركوب والحمل والغزو لا تجب فيها الزكاة لكونها مشغولة بالحاجة الأصلية.

الثاني: الخيل المعدة للتجارة تجب فيها الزكاة باستثناء الظاهرية، إذ لا يرون الزكاة في عروض التجارة.

الثالث: الخيل العلوفة لا تجب فيها الزكاة، وهذا بناء على رأي الجمهور في اشتراط السوم.

وبهذا ينحصر الخلاف في الخيل السائمة المقصودة بالنماء والنسل، أما نصاب الخيل فعند أبي حنيفة لا نصاب لها لعدم النقل بالتقدير، وقيل خمس قياسًا على الإبل[2].

[2] الأدلة النصية

استدل الجمهور بعدد من الأدلة النصية:

أ - عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: (ليس في الجارة ولا في الكسعة ولا في النخة ولا في الجبهة صدقة)، قال الربيع: ... والجبهة الخيل[3].

(1) **الخراج**، ص77.

(2) ر. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص206

(3) **الربيع** برقم (338).

ب ـ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة»[1].

جـ ـ عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ «قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة»[2].

د ـ أتى أهل الشام عمر فقالوا: إنما أموالنا الخيل والرقيق فخذ منا صدقة، فقال: ما أريد أن آخذ شيئًا لم يكن قبلي، ثم استشار الناس، فقال علي: أما إذا طابت أنفسهم فحسن إن لم يكن جزية يؤخذ بها بعدك، فأخذ عمر من الخيل عشرة دراهم ومن الرقيق عشرة...[3].

هـ ـ روي أن أهل الشام قالوا لأبي عبيدة بن الجراح: خذ من خيلنا ورقيقنا صدقة، فأبى، ثم كتب إلى عمر فأبى، فكلموه أيضًا، فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر: إن أحبوا فخذها منهم واردها عليهم (أي على الفقراء منهم) وارزق رقيقهم[4].

---

(1) **الربيع** برقم (339).

(2) **أبو داود** برقم (1574).

(3) عبدالرزاق، **المصنف**، برقم (6887).

(4) مالك، **الموطأ** برقم (614).

اعترض الأحناف على هذه الأدلة أن رواية أبي هريرة (ب) (فرسه)، المراد فرس الغازي، وفي هذا يروي السرخسي: ووقعت هذه الحادثة في زمن مروان، فشاور الصحابة رضي الله عنهم فروى أبو هريرة: «ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة» فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا أبا سعيد فقال أبو هريرة: عجبًا من مروان أحدثه بحديث رسول الله ﷺ وهو يقول ماذا تقول يا أبا سعيد؟ قال زيد: صدق رسول الله ﷺ وإنما أراد فرس الغازي[1]. فهي مشغولة بالحاجة الأصلية ومثله ما رواه ابن سلام عن ابن عباس: ليس على فرس الغازي في سبيل الله صدقة[2].

فهم يحملون الأحاديث التي فيها العفو عن صدقة الخيل (أ، ج) على أنها مبنية على مراعاة مصالح المكلف والرفق به وليس هو من باب التشريع المطلق.

أما الحادثتان (د، هـ) فتدلان على رفض عمر أخذ الزكاة من الخيل، لكنه فيما بعد تكون لديه اجتهاد آخر وقناعة أخرى بعد القصة مع يعلى بن أمية، التي ستأتي لاحقًا.

أما الأحناف فاستدلوا أيضًا بعدد من الأدلة النصية:

أ - قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾[3].

---

(1) **المبسوط**، مج1، ج2، ص405.

(2) **الأموال**، ص563.

(3) **سورة التوبة**، الآية: 103.

ويرى الموصلي الخيل من جملة الأموال فيجب فيها الزكاة[1].

ب ـ عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «الخيل لرجل أجر، ولرجل ستر، وعلى رجل وزر، ورجل ربطها تغنيًا وتعففًا ثم لم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك ستر»[2]. قالوا: إن حق الله في ظهورها إعارتها للمضطر، أما حق الله في رقابها فهو الزكاة.

ج ـ عن جابر عن النبي ﷺ قال: في الخيل السائمة في كل فرس دينار[3].

د ـ عن السائب بن يزيد قال: «رأيت أبي يقيم الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر»[4].

هـ ـ ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرسًا أنثى بمائة قلوص، فندم البائع فلحق بعمر فقال: غصبني يعلى وأخوه فرسًا لي، فكتب إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه فأخبره الخبر فقال: إن الخيل تبلغ هذا عندكم؟، ما علمت أن فرسًا يبلغ هذا، فنأخذ من كل أربعين شاة

(1) **الاختيار لتعليل المختار**، ج1، ص141.

(2) **البخاري** برقم (2371).

(3) **البيهقي** برقم (7419).

(4) الزيلعي، **نصب الراية**، ج2، ص359.

ولا نأخذ من الخيل شيئًا خذ من كل فرس دينارًا، فقرر على الخيل دينارًا دينارًا[1].

و - ما سبق ذكره من رأي زيد بن ثابت من حمل العفو على فرس الغازي.

ز - عن ابن عباس: ليس على فرس الغازي في سبيل الله صدقة[2].

ح - عن إبراهيم النخعي قال: في الخيل السائمة التي يطلب نسلها إن شئت في كل فرس دينار أو عشرة دراهم، وإن شئت فالقيمة فيكون في كل مائتي درهم عشرة دراهم[3].

واعترض الجمهور على هذه الأدلة، فابن حزم يرى أن الآية ليس فيها تحديد للنصاب ولا المقدار المأخوذ ولا متى تؤخذ تلك الصدقة، ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول أحد دون الرسول ﷺ، وإنما هي عامة في جميع الأصناف فلابد من البيان، أما حديث أبي هريرة (ب) فحمله على ما طابت نفسه منها في سبيل الله، وعارية ظهورها للمضطر[4].

أما حديث جابر فقد ضعفه البيهقي والدارقطني فهو لا يقوى على معارضة أحاديث نفي الزكاة عن الخيل، أما

(1) **عبد الرزاق** برقم (6889).

(2) ابن سلام، **الأموال**، ص563.

(3) الزيلعي، **نصب الراية**، ج2، ص359.

(4) ر. **المحلى**، ج4، ص33.

الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين (د، هـ، و، ز، ح) فهي لا ترقى إلى مرتبة التشريع، وأقل ما يقال فيها إنها اجتهادات صحابة وتابعين.

أمام هذه الاعتراضات حول أدلة الأحناف يلحظ الباحث عدم وجود دليل صريح وصحيح ـ حسب المقاييس الحديثية ـ مرفوع، يرفع النزاع ويحل الإشكال سوى حديث جابر وهو ضعيف ـ ومع التسليم بذلك ـ فهل إذا ضعفت الأحاديث يصبح العمل بموجبها لاغيًا والحكم الشرعي غير معترف به فقهيًا بغض النظر عن المرويات الأخرى، والجواب: لا، لأن المسألة ـ كما أسلفت ـ لا تتعلق بالآثار بقدر تعلقها بأنماط التفكير وطرائق الاستنباط، ومع ذلك لا يمكن إغفال الاجتهادات الفقهية لكبار فقهاء الصحابة، لاسيما عمر وزيد بن ثابت وابن عباس، أما حديث جابر فيأتي في سياق حاجة القائلين بزكاة الخيل إلى حديث مرفوع يشد من أزرهم في معركة لا تعترف إلا بالحديث المرفوع، فالألباني ـ مثلًا وهو المحدث ـ لا يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة[1]، وهو بهذا يخالف الجمهور ليس لشيء إلا لضعف الأحاديث الواردة في وجوب الزكاة، ومع ذلك فإن الجمهور يعمل بها لأنها تتسق ضمن رؤية متكاملة حول الزكاة.

وحسب هذه الرؤية لأدلة الجمهور والمحامل التي يحملها عليها الأحناف وهي محامل تتسق مع منطقية النص

(1) ر. المقدسي، **العدة في شرح العمدة**، (الهامش)، ص182.

ومعقولية التشريع يمكن الزعم بعدم وجود دليل صريح ينفي وجوب الزكاة عن الخيل، الأمر الذي يدفع الباحث للقول بأن المسألة تتعلق بأديولوجيات أكثر منها مسألة آثار ومرويات، فريق تطغى لديه القراءة التعبدية، وليس لديه الاستعداد لتوسيع وعاء الزكاة، وفريق آخر يؤمن بالجانب المصلحي وصلاحيات السياسة الشرعية، ويقدر للزمان والمكان حاجتهما، وكل واحد من الفريقين يسعى إلى تطويع الأدلة لمصلحته.

[3] الأدلة العقلية

يفرق الجمهور بين منافع الأنعام ومنافع الخيل، ففي حين تدور منافع الأنعام بين الضروريات والحاجيات تقتصر منافع الخيل على التحسينيات ما لم تستعمل للدفاع، فإذا استعملت له اقتضى ذلك التخفيف عن أصحابها ترغيبًا لهم في إنمائها وإكثارها ورباطها في سبيل الله وعلى هذا لا يصح قياس الخيل على الأنعام في وجوب الزكاة[1].

أما الأحناف فاستدلوا بالقياس على الإبل بجامع أن كليهما حيوان منتفع به ونام، وقد تحقق فيه شرط الزكاة وهو السوم، ولا عبرة بالفرق بينه وبين الإبل فإنها فروق طبيعية ليس أقل منها الفروق بين الغنم والبقر والإبل.

[4] القراءة التعبدية ورهانات النص

استدل الأحناف على رأيهم بالآية الكريمة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ باعتبار أن القرآن هو مصدر التشريع الأول لكن

(1) عبد الرازق، **فقه الزكاة في المال والبدن**، ص70.

القرآن ذو محامل، فيمكن حمل الآية الواحدة على أكثر من معنى لاسيما في ساحات الجدال، فالآية حسب الفهم الواسع تأمر محمدًا ﷺ أن يأخذ من أموال الناس ما يكفي فقراءهم وتقوم به دولتهم، تاركًا تفاصيل ذلك إلى النبي ﷺ بحكم ولاية التدبير المنعقدة له باعتباره الحاكم لدولة المسلمين، فولي الأمر لديه مساحة من التصرف منحه إياها التشريع، وقد فرق العلماء بين نوعين من تصرفاته ﷺ بين ما كان من قبيل تبليغ الرسالة وما كان من قبيل السياسة[1].

ومن هنا فإن أحاديث عفو النبي ونفي الزكاة عن خيل الغزو تأتي من باب التصرف في السياسة الشرعية، مع الأخذ في الاعتبار قلة الخيل في بداية العهد النبوي مما يستدعي الحث على إكثارها وتنميتها لا فرض الضرائب عليها، وفي هذا السياق تحمل الأحاديث في فضائل الخيل وفضل رباطها والثواب لصاحبها.

أما حديث جابر المرفوع: في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم فهو ضعيف، وغير بعيد أن يكون موضوعًا في مواجهة المدرسة الأثرية التي تستند إلى عدد من الأحاديث المرفوعة، الأمر الذي يطمئن إليه الباحث أن المسألة طرأت بشكل عملي في عهد عمر بن الخطاب، بدءًا بمطالبة بعض الناس أخذ الزكاة مما لديهم من خيل (خبر أهل الشام) فأخذها منهم بشكل تطوعي، لكنه فيما بعد تكون لديه رأي بوجوب أخذها إذ كيف يأخذ من الأربعين شاة ولا يأخذ من فرس بلغت قيمتها مائة ناقة،

(1) ر. الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج1، ص271.

حسب رواية يعلى بن أمية، من غير شك قوبل هذا الرأي بمعارضة شديدة، وإن كانت الآثار لا تسعف بذلك لكن في قصة مروان إشارة إلى عمق الخلاف، فأبو هريرة يستند إلى أحاديث العفو عن زكاة الخيل (التزام للنص)، وزيد بن ثابت يحمل النفي على خيل الغزو لأنها داخلة ضمن الحاجة الأصلية للمكلف (فهم للنص)، وتلك هي بوادر تكون مدرستي (الأثر والرأي)، وتبعًا لاجتهاد عمر بن الخطاب ومتابعة زيد بن ثابت جاءت الآثار المروية عن ابن عباس والسائب بن يزيد وإبراهيم النخعي، وربما غيرهم كما في رواية ابن شهاب: إن عثمان كان يصدق الخيل، فلم يكن الأمر مجرد رأي أو فتوى بل كان ممارسة تطبيقية طوال عهد عمر وعثمان وقد يكون الأمر اختلف في عهد علي حسب رواية الدارقطني (قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة)، إذ يرى وقفه على علي وعدم رفعه، مما يعني انقطاعًا في الممارسة في أخذ صدقات الخيل لاعتبارات رآها في عهده، وهذا من صميم صلاحياته.

لكن فيما يبدو تغلبت القراءة التعبدية في نهاية المطاف على القراءة المقاصدية في التراث الفقهي، بل لا أبالغ إذا قلت إن البحث في هذه المسألة أشبه بالحفريات لندرة النقول لمصلحة القائلين بالوجوب، ولعل أول بوادر الهزيمة في السجال الفقهي هي رغبة القائلين بالوجوب في الاستقواء بالمرويات النصية، فلما أعوزتهم لجأوا إلى وضع الحديث، دون الاعتصام بالرؤية الشاملة لفقه الزكاة المستمد من عموم نصوص الكتاب العزيز.

ولا تخلو هذه المسألة من تأثير الطابع الإقليمي، فالبلاد التي تكثر فيها الخيل، وتتوافر المراعي الخصبة، ويمكن الاستثمار فيها بشكل تجاري تناسلًا وتوالدًا، يساهم ذلك في إيجاد ثراء فقهي في المسألة، هذا طبعًا مع توافر الرؤية الفقهية التي لا ترى مانعًا من فرض العبء المالي، أما البلاد ذات الظروف الطبيعية غير المشجعة لتربية الخيل بشكل تجاري، فلن تجد تلك الغزارة الفقهية في الموضوع، لأنه لن تكون هناك أي جدوى اقتصادية من فرض عبء مالي، بل على العكس تمامًا، فإن هذا النشاط سيحتاج إلى دعم وتشجيع من قبل الدولة، وبهذا يمكن أن نفسر الأحاديث التي وردت في فضل رباط الخيل.

المبحث الرابع

عروض التجارة

[1] عروض التجارة وإشكالية القراءة التعبدية

يذهب الجمهور من العلماء إلى وجوب الزكاة في عروض التجارة ويعنون بها ما يعد للبيع والشراء لأجل الربح، وخالف في ذلك الظاهرية فقالوا بعدم وجوبها في العروض المعدة للتجارة لعدم النص الصحيح الصريح من الكتاب أو السنّة[1]، مستندين أولًا إلى النصوص الدالة على عدم وجوب الزكاة في الرقيق والخيل والحمير إذ الأدلة لم تفرق بين ما كان منها عروض تنمية أو ما كان منها للتجارة، يقول ابن حزم: **فلو كانت في عروض التجارة أو في شيء مما ذكر عليه السلام زكاة إذا كان لتجارة لبين ذلك بلا شك فإذا لم يبينه عليه السلام فلا زكاة فيه أصلًا**[2].

وثانيًا هو يرى الإجماع منعقدًا على أن حكم العروض كحكم الرقيق والخيل والحمير ثم حدث الخلاف

(1) ر. ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص39.
(2) ن.م، ص45.

فيما إذا جعلت هذه العروض للتجارة يقول ابن خلفون بعد أن نسب هذا الرأي إلى داود الظاهري: زعم أن الزكاة في العين فإذا صارت العين عروضًا صارت إلى ما عليه العروض حتى تعود إلى العين[1].

فابن حزم إضافة إلى عدم صحة نص لديه يوجب زكاة عروض التجارة فهو أيضًا يستند إلى الإجماع على أنه لا زكاة على عروض القنية لكنه أساسًا يعتمد انتفاء النص الموجب بناء على نظريته الفقهية التي لا توجب شيئًا إلا بنص، وإذا عدم النص الموجب للحكم دخل في دائرة المباح وتلك هي القراءة التعبدية التي تلتزم النص وتوقف الحكم عليه دون إعمال للآليات العقلية في استنباط الأحكام كالقياس المبني على تعليل الأحكام ومقاصد الشريعة المبنية على توخي المصلحة ودفع المفسدة.

أما ابن سلام فيرى أن العفو في السنّة عن الرقيق والعروض لأنها للاستمتاع بها والانتفاع، يقول: ولهذا أسقط المسلمون الزكاة من الإبل والبقر العوامل. ثم هو يشابه بين أموال التجار المعدة للنماء وطلب الفضل وبين سائمة المواشي التي يطلب نسلها وزيادتها[2].

ويرى عبد الرازق ناصر أن عروض التجارة مال مقصود به التنمية فأشبه الأجناس الثلاثة المتفق على وجوب الزكاة فيها وهي الحرث والماشية والنقدان، مذكرًا بمقاصد

(1) **أجوبة ابن خلفون**، ص63.

(2) **الأموال**، ص525.

الزكاة من مواساة الفقراء وتطهير النفوس من الرذائل ومساعدة الدولة على إقامة المصالح العامة، ثم يقول: فكيف يعقل إذن أن يخرج من هذه المقاصد الشرعية كلها التجار الذين ربما تكون معظم ثروة الأمة في أيديهم[1].

[2] السجال النصي بين الجمهور وابن حزم

استدل الجمهور على القول بوجوب الزكاة فيما أعد للتجارة بعدد من المرويات:

أ - عن سمرة بن جندب قال: كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع[2]، اعترض ابن حزم على هذا الحديث بالجهالة في بعض رواته[3].

ب - عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال: «في الإبل صدقتها وفي الغنم صدقتها وفي البز صدقته»[4]، وهذا الحديث استدل به ابن قدامة[5]، ولم يذكره ابن حزم فيما اعترض عليه من آثار.

جـ - عن عبد الله بن عبد القاري، قال: كنتُ على بيت المال زمان عمر بن الخطاب،

(1) **فقه الزكاة في المال والبدن**، ص46.
(2) **أبو داود** برقم (1562).
(3) ر. **المحلى**، ج4، ص40.
(4) **البيهقي** برقم (7599).
(5) **المغني**، ج2، ص624.

فكان إذا خرج العطاء جمع أموال التجار ثم حسبها غائبها وشاهدها، ثم أخذ الزكاة من شاهد المال عن الغائب والشاهد[1]. وقد أورد هذا الدليل ابن سلام وبه استهل باب الصدقة في التجارات[2]. واعترض ابن حزم على الحديث ـ رغم إقراره بصحته ـ بأنه ليس فيه أن تلك الأموال كانت عروضًا إذ قد تكون ذهبًا أو فضة[3].

د ـ عن حماس أنه كان يبيع الأدم والجعاب[4]، وأن عمر قال له: يا حماس أد زكاة مالك فقال: والله مالي مال إنما أبيع الأدم والجعاب فقال: قومه وأد زكاته[5]. واعترض ابن حزم بجهالة أبي عمرو بن حماس وأبيه[6].

هـ ـ عن ابن عباس أنه كان يقول: لا بأس بالتربص حتى يبيع والزكاة واجبة عليه. استدل به ابن سلام[7]، واعترضه ابن حزم ـ

(1) ابن أبي شيبة، ج3، **كتاب الزكاة**، باب (85) رقم (4).
(2) **الأموال**، ص520.
(3) **المحلى**، ج4، ص41.
(4) (الجعبة) كنانة النشاب جمعها جعاب، (الأدم) الجلود.
(5) ابن أبي شيبة، ج3، **كتاب الزكاة**، باب (84)، رقم (1).
(6) **المحلى**، ج4، ص41.
(7) **الأموال**، ص521.

رغم إقراره بصحته ـ بأنه لا دليل فيه على إيجاب الزكاة في عروض التجارة[1].

و ـ عن ابن عمر: ليس في العروض زكاة إلا في عرض في تجارة فإن فيه زكاة[2] اعترض ابن حزم ـ مع اعترافه بصحته ـ بأنه لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ[3].

ز ـ عن ابن عمر قال: ما كان من رقيق أو بز يراد به التجارة ففيه الزكاة[4] استدل به ابن سلام ولم يرد ضمن الآثار التي اعترضها ابن حزم.

وقد ذكر ابن سلام عددًا من الآثار غير هذه عن التابعين كجابر بن زيد والحسن وعطاء والنخعي ومجاهد وميمون وابن جبير[5]، ويمكن تصنيف هذه المرويات إلى ثلاثة مستويات:

الأول: مرويات عن الرسول ﷺ تمثلت في (أ، ب)، وهذه تمثل أحد مصدري التشريع وهو السنّة المطهرة.

الثاني: مرويات عن عمر بن الخطاب تمثلت

---

(1) **المحلى**، ج4، ص41.
(2) ابن أبي شيبة، ج3، **كتاب الزكاة**، باب (84)، رقم (4).
(3) **المحلى**، ج4، ص42.
(4) **عبد الرزاق** برقم (7103).
(5) ر. **الأموال**، ص522.

(جـ،د) وهذه المرويات تمثل الجانب التطبيقي لما كان عليه العمل، وبتعبير أدق استمرار للتطبيق على ما جرى عليه العمل من السنّة، يضاف إليها (هـ، و، ز) المروية عن ابن عباس وابن عمر وهذه ليس لها قوة المروي نفسه عن عمر وإن كان بينهما تقارب بحكم اشتراك الجميع في الصحبة والدلالة على ما تواطأ عليه العمل وتتميز المرويات عن عمر بأنها ذات طابع تشريعي وسياسي (من باب السياسة الشرعية) ملزم وليست كغيرها من المرويات التي لا تعدو كونها آراء رجال وفتاوى لا تحمل قيمة الإلزام والفرض.

الثالث: ما ذكره ابن سلام من آثار عن كبار التابعين.

ومن خلال هذا السجال الأثري أبدي ملاحظتين اثنتين:

الأولى: كل اعتراضات ابن حزم تتجه نحو الأسانيد بشكل مباشر وأولي، وفي حال ما إذا صح عنده السند ـ أو لم يجد سبيلًا إلى الطعن فيه ـ اتجه إلى نقد المتن، وهذا الأسلوب في النقد بعيد عن الموضوعية إذ إن صحة السند ما هي إلا شرط من شروط صحة الرواية وليست هي كل الشروط فلا يعني عدم صحة السند إلغاء النظر إلى المتن بل

اعتباره بالعرض على آيات الكتاب العزيز وبالنظر إلى كليات التشريع وكذلك المرويات الأخرى.

الثانية: كثافة المروي عن عمر بن الخطاب ربما لشدة مطالبته، لاحظ (ج،د) أو لطول عهده فكثرت الحوادث، مما يستلزم كثرة النقل، أو للرواج التجاري الذي شهده عصره إذا ما قورن بعصر من سبقه.

أما ابن حزم فبعد أن عرض لأدلة الجمهور وفندها ـ عن آخرها ـ شرع في ذكر أدلته التي استند إليها فذكر ثلاث مرويات:

الأولى: عن نافع الخوزي قال: كنت جالسًا عند عبد الرحمن بن نافع إذ جاءه زياد البواب فقال له: إن أمير المؤمنين ـ يعني ابن الزبير ـ يقول: أرسل زكاة مالك، فقام فأخرج مائة درهم وقال له: اقرأ عليه السلام وقل له: إنما الزكاة في الناض، قال نافع: فلقيت زيادًا فقلت له: أبلغته؟ قال: نعم قلت: فماذا قال ابن الزبير؟ فقال: قال صدق[1].

الثانية: عن عمرو بن دينار: ما أرى الزكاة إلا في العين[2].

---

(1) **عبد الرزاق** برقم (7119).

(2) **عبد الرزاق** برقم (7120).

الثالثة: عن قطن قال: مررت بواسط زمن عمر بن عبد العزيز فقالوا: قرئ علينا كتاب أمير المؤمنين أن لا تأخذوا من أرباح التجار شيئًا حتى يحول عليها الحول[1].

هذه النصوص الثلاثة التي يعتمد عليها ابن حزم في قصره وجوب الزكاة على الناض (الذهب والفضة) والعين (دون العروض)[2] والروايتان الأوليان تمثلان رأيًا يخالف الجمهور وما عليه العمل بغض النظر عن مدى صحة السند، أما الرواية الثالثة: فإن كتاب أمير المؤمنين ـ على فرض صحته ـ ليس فيه نفي الزكاة عن العروض التجارية وإنما النهي عن احتساب الربح حتى يحول عليه الحول.

والربح حسب المفهوم الفقهي في مجال عروض التجارة كما يرى رفيق المصري هو الفرق بين قيمة عروض التجارة آخر الحول وقيمتها أول الحول فإذا تساوت القيمتان لم يكن هناك ربح ولا خسارة، وإذا نقصت قيمة آخر الحول عن أول الحول كانت هناك خسارة[3].

ويوضح أبو الحسن البسياني كيفية احتساب الزكاة على التجار، يقول: والتاجر يقوم ما كان معه من الأمتعة والعروض، ومن الحب والتمر الذي للتجارة، ويقوم ذلك قيمة وسطًا، وقد قيل: يقوم بسعر يومه[4]. فكتاب عمر بن

(1) ابن سلام، **الأموال**، ص509.

(2) **المحلى**، ج4، ص43.

(3) **بحوث في الزكاة**، ص146.

(4) **مختصر البسياني**، ص89.

عبدالعزيز يدل بمضمونه على احتساب القيمة الحقيقية للسلع (سعر السوق) أو (قيمة وسطًا، بسعر يومه) حسب البسياني.

وذكر ابن سلام بعد أن ساق الآثار التي تدل على وجوب الزكاة في عروض التجارة أن بعض من يتكلم في الفقه قال: إنه لا زكاة في أموال التجارة واحتج بأنه إنما أوجب الزكاة فيها من أوجبها بالتقويم، ثم قال: وإنما يجب على كل مال الزكاة في نفسه والقيمة سوى المتاع فأسقط عنه الزكاة لهذا المعنى. يقول ابن سلام: وهذا غلط في التأويل. ثم شرع في ذكر الأدلة التي تجيز إخراج القيمة مكان العين في الزكاة ضمن إشارة مباشرة إلى أن التقويم معتبر شرعًا[1].

[3] الواجب في عروض التجارة القيمة أو العين

اختلف العلماء في جواز أن يخرج التاجر زكاة عروضه التجارية من عين ما يتاجر به دون نظر إلى القيمة فيخرج تاجر الأقمشة مثلًا من الثياب، وتاجر الأدوات المنزلية منها وكذلك الأثاث فجاءت مذاهب الفقهاء على أربعة وجوه:

الأول: الجواز، وهو رأي بعض الإباضية، قال العوتبي: وقال بعض يخرج منه إذا كان من جنس يتساوى أخرج من كل أربعين واحدة[2].

(1) **الأموال**، ص523.

(2) **الضياء**، ج6، ص162.

وهو رأي أيضًا لابن تيمية وقيده في بعض الصور أو عند رجحان المصلحة ـ يريد بذلك مصلحة الفقير ـ ، فتارة قد يحتاج الفقير إلى الملابس فيكون قد أحسن إليه إذا أعطاه منها، وقد لا يحتاج إليها فيبيعها ويغرم أجرة المنادي، وربما خسرت فيكون في ذلك ضرر على الفقراء[1].

الثاني: المنع، فيجب إخراج الزكاة بالقيمة وهو رأي بعض الإباضية وهو رأي أحمد والشافعي في قول[2].

الثالث: التخيير، فيخير التاجر بين إخراج القيمة أو العين وهذا رأي أبي حنيفة، وهو قول للشافعي[3].

الرابع: وجوب إخراج العين، وهو قول قديم للشافعي[4].

تلك هي الأقوال في هذه المسألة، وأمام هذا الخلاف يمكن للباحث أن يقول: إن إخراج الزكاة لا يعدو أن يكون على حالتين:

---

(1) **مجموع الفتاوى**، ج25، ص80.
(2) ر. العوتبي، **الضياء**، ج6، ص161.
ر. ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص624.
(3) ر. ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص624.
(4) ر. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص321.
ر. النووي، **الروضة الندية**، ج2، ص271.

الأولى: الإلزام بها من قبل الدولة.

والثانية: إخراجها بشكل فردي واختياري، فعند إلزام الدولة بها بشكل إجباري لا يكون مناسبًا أخذ العين بدل القيمة لصعوبتها، وفي حال إخراج الزكاة بشكل فردي يمكن القول بالتخيير للمكلف بين إخراج العين أو القيمة بالنظر إلى مصلحة الفقراء، وإحالة الأمر إلى تقدير المكلف ونظره وأمانته لأنه أولًا وآخرًا أخرج الزكاة بدافع من إيمانه وتقواه، فلا يتصور منه بخس الفقراء حقهم أو الدفع إليهم بما لا يحتاجون إليه.

والقول بالتخير إنما ينبني على أن الزكاة قد وجبت في العروض فيجوز إخراج الزكاة منها ويجوز دفع القيمة، والملاحظ هو التسهيل على المكلف لأن ذلك من مقاصد التشريع ومراعاة مصلحة الفقير من جانب آخر، وإحالة الأمر إلى اختيار المكلف بناء على أن التشريع من عادته إحالة الناس إلى سرائرهم ودوافع نفوسهم ﴿يَوۡمَ تُبۡلَى ٱلسَّرَآئِرُ ۝٩﴾[1] وإثبات الثواب والعقاب على ما يقع في دائرة الاختيار الإنساني، وجعله مدارًا لكثير من الأحكام الشرعية.

---

(1) **سورة الطارق**، الآية: 9.

[4] حديث سوق المدينة واعتبارات السياسة المالية

سعى الرسول ﷺ أول مقدمه المدينة إلى بناء أساس متين للاقتصاد في المدينة الناشئة، وعمد في أول الأمر إلى اختيار سوق للمسلمين يريد بذلك إيجاد قوة اقتصادية في يثرب ففي الحديث أن رسول الله ﷺ ذهب إلى سوق النبيط فنظر إليه فقال: ليس هذا لكم بسوق ثم ذهب إلى سوق فنظر إليه فقال: ليس هذا لكم بسوق ثم رجع إلى هذا السوق فطاف فيه ثم قال: هذا سوقكم فلا ينتقصن ولا يضربن عليه خراج[1].

لقد أراد ﷺ أن يكون للمسلمين سوق مركزي يستثمر فيه التجار من المسلمين ويؤمه المستهلكون، لكن الأمر الذي يعني الباحث ـ محل الشاهد ـ قول الرسول ﷺ: (ولا يضربن عليه خراج) وفي رواية: (لا خراج فيه عليكم)، في معرض الحث على الاستثمار فيه، والخراج ـ فيما أزعم ـ يريد به الإعفاء من أي عبء مالي قد يتوجب على المستثمرين في هذا السوق أو القادمين إليه بالبضائع.

ولعل هذا الإجراء كان معمولًا به في السنوات الأولى من الهجرة ثم بعد ذلك تم إلغاؤه لما قوي السوق ونشط اقتصاد المدينة وقصده التجار والمتمونون من خارجها، فلولي الأمر صلاحية في الإعفاء وعدم المطالبة بزكاة عروض التجارة دفعًا للناس إلى استثمار أموالهم في الأنشطة التجارية كما فعل ﷺ.

(1) **ابن ماجه**، برقم (2233).

الفصل الخامس

فقه الزكاة بين الشعائرية والإجراءات التنظيمية

المبحث الأول: إخراج القيمة عوض العيْن

(1) الإشكالية والخلاف الفقهي

(2) الاعتبارات النصية

(3) الاعتبارات العقلية

(4) إخراج القيمة بين اعتبارات الفقه الفردي والعمل المؤسسي

المبحث الثاني: المال المستفاد أثناء الحول

(1) الإشكالية والخلاف الفقهي

(2) الاعتبارات النصية

(3) الاعتبارات العقلية

(4) المال المستفاد بين اعتبارات القراءة التعبدية والعمل المؤسسي

المبحث الثالث: مبدأ الخلطة وأثره في وجوب الزكاة

(1) الخلطة والإشكالية الفقهية

(2) الاعتبارات النصية في حكم الخلطة

(3) الاعتبارات العقلية

(4) اعتبار الخلطة في غير الأنعام

المبحث الرابع: ضم الأصناف بعضها إلى بعض

(1) الإشكالية والخلاف الفقهي

(2) الاعتبارات النصية

(3) الاعتبارات العقلية

(4) إعمال مبدأ الحمل رغم اختلاف زمان ومكان الثمار

المبحث الأول

إخراج القيمة عوض العيْن

[1] الإشكالية والخلاف الفقهي

تأخذ مسألة إخراج القيمة أو العين في فقه الزكاة حيزًا لا بأس به لملامستها لواقع الحياة وتباين الآراء بين القراءة التعبدية والرؤى المقاصدية، التي يتنازع الفقيه فيها النصوص المروية والجوانب المصلحية والأبعاد التنظيمية للعمل المؤسسي.

لذلك تباينت آراء الفقهاء حول جواز إخراج القيمة بدل العين، ففي المذهب الإباضي وجد القول بالجواز والمنع، فأبو الحواري يرى جواز أن تخرج الزكاة كسوة ليتيم أو فقير من ثمن الحب أو التمر كما يكون السعر في البلد[1]. وابن جعفر يرى أن من أعطى من الزكاة عروضًا بغير نقصان ولا هضيمة في الزكاة لم يحكم عليه في ذلك بغرم ولا مأثم غير أنه لا يحب له ذلك[2].

(1) الشقصي، **منهج الطالبين**، ج5، ص190.

(2) **الجامع**، ج2، ص125.

أما الشماخي فيرى المنع لأن الإجماع يعضده[1]. أما السالمي الذي يرى جواز إخراج القيمة فيقول: إن القول بالمنع هو مشهور الفتوى من أهل المشرق وإن كان عمل الناس على غيره[2].

ويرى جواز إخراج القيمة أبو حنيفة سواء قدر على المنصوص عليه أو لا حسب ابن رشد[3].

وهو رأي الجعفرية إذ المكلف بالخيار بين الدفع من النصاب أو الشراء من الغير أو دفع الثمن نقدًا شريطة أن لا ينقص عن الحد الأوسط إلى الأدنى منه[4].

أما مالك والشافعي فلا يجوز لديهما إخراج القيم بدل المنصوص عليه في الزكوات[5]. وينسب القرافي إلى مالك وابن القاسم وأشهب القول بأن إخراج القيم في الزكاة ظاهر المذهب كراهيته وإن وقع صح[6].

والمنع أيضًا هو قول الحنابلة بحسب ابن قدامة، وسواء ثم حاجة أم لا لمصلحة أو لا بحسب المرداوي[7].

---

(1) **الإيضاح**، ج3، ص24.

(2) **جوابات الإمام السالمي**، ج2، ص61.
ر. **معارج الآمال**، ج16، ص213.

(3) **بداية المجتهد**، ج1، ص320.
ر. السرخسي، **المبسوط**، مج1، ج2، ص143.

(4) مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص70.

(5) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص320.

(6) **الذخيرة**، ج3، ص121.

(7) **الإنصاف**، ج3، ص65.
ر. ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج2، ص521.

وسبب الخلاف كما بين الجيطالي هل الزكاة عبادة أو حق واجب للمساكين[1]؟ فمن غلب معاني التعبد قال بوجوب التزام المنصوص عليه في مقادير الزكاة ومن راعى فيها حق الفقراء ومعاني التكافل وقدر المصلحة قال بجواز إخراج القيم.

والقراءة التعبدية في هذه المسألة تلتزم حرفية النص دون أن تنظر في أبعاده وأهدافه ومقاصده، بل تعتبر الزكاة أمرًا شعائريًا لا يمكن المس به أو تغييره، شأنه في ذلك شأن الصلاة والصيام، وتحمل بعض الأقوال تغييبًا كاملًا للبعد المصلحي لمصلحة القراءة التعبدية.

فابن قدامة ـ ولعله على سبيل المبالغة ـ يرى أن إخراج البعير عن الشاة الواجبة في الإبل غير مجز سواء كانت قيمته أكثر من قيمة الشاة أو لم يكن مستدلًا بأنه أخرج غير المنصوص عليه من غير جنسه فلم يجزه[2]. بينما يرى الشوكاني إجزاء البعير عن الشاة لأنه إذا أجزأ في خمس وعشرين فإجزاؤه فيما دونها بالأولى[3].

[2] الاعتبارات النصية

استدل القائلون بعدم جواز إخراج القيمة عوض العين في الزكاة بعدد من المرويات النصية، كحديث معاذ بن جبل

(1) **قواعد الإسلام**، ج2، ص24.
(2) **الشرح الكبير**، ج2، ص482.
(3) **نيل الأوطار**، ج4، ص185.

أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن فقال: «خذ الحب من الحب والشاة من الغنم والبعير من الإبل والبقرة من البقر»[1].

ووجه الدلالة في الحديث أن الواجب في الزكاة يكون من عين المال، كما يقول ابن قدامة: لأن الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير من كل نوع ما تندفع به حاجته ويحصل شكر النعمة بالمواساة من جنس ما أنعم الله عليه[2].

لكن المجوزين يحملون الحديث محمل الرغبة في التيسير على الناس لأن الأداء مما في أيديهم أسهل وأيسر من الأداء نقدًا، لكنه غير ممنوع في حال رغبة المكلف وتحقق مصلحة الطرفين.

كما استدل المانعون أيضًا بحديث: «في أربعين شاة شاة»[3]. ووجه الدلالة كما يقول ابن قدامة: إن الحديث وارد بيانًا لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[4] فتكون الشاة المذكورة هي المأمور بها والأمر للوجوب[5]. وكما يقول السرخسي: والمعنى فيه أن هذا حق مالي مقدر بأسنان معلومة شرعًا فلا يتأدى بالقيمة كالهدايا والضحايا[6]، وهذا الدليل لا يبعد كثيرًا عن الدليل السابق ويمكن حمله على التيسير على المكلف.

---

(1) **أبو داود** برقم (1599).
(2) **الشرح الكبير**، ج2، ص523.
(3) **أبو داود** برقم (1568).
(4) **سورة البقرة**، الآية: 43.
(5) **الشرح الكبير**، ج2، ص523.
(6) **المبسوط**، مج1، ج2، ص143.

أما القائلون بالجواز فقد استدلوا ببعض المرويات، كحديث معاذ بن جبل أنه قال لأهل اليمن: إيتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس[1] في الصدقة مكان الشعير والذرة، أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة[2].

اعترض هذا الاستدلال باحتمال أن تكون الثياب بدلًا من الجزية كما أن في الحديث نقل الصدقة إلى المدينة وهذا مخالف للنصوص[3].

لكن في الرواية (في الصدقة)، مما يبعد كونها في الجزية، أما بالنسبة إلى نقل الزكاة فإنما يقسم في الفقراء بعضها ويرفع الباقي إلى ولي الأمر، ويشهد لذلك أحاديث قدوم المصدقين بالصدقات (كصدقات البحرين وغيرها)[4]، وحديث: «أقم يا قبيصة حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها»[5]، وحديث سلمة بن صخر البياضي أنه أمر له بصدقة قومه[6]، فهل نقل الصدقة إلى المدينة مخالف للنصوص؟.

كما استدلوا بحديث أن رسول الله ﷺ أبصر ناقة حسنّة في إبل الصدقة فقال: ما هذه؟ قال صاحب الصدقة: إني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الإبل، فقال: نعم

---

(1) (الخميص) كساء أسود مربع له علمان. (اللبيس) الثوب قد كثر لبسه.
(2) البخاري، معلقًا على **كتاب الزكاة** باب (33).
(3) ر. ابن حجر، **فتح الباري**، ج3، ص366.
(4) **البيهقي** برقم (12745).
(5) **أبو داود** برقم (1640).
(6) **أبو داود** برقم (2213).

إذن[1]. يقول السرخسي: وأخذ البعير ببعيرين إنما يكون باعتبار القيمة[2].

أما حديث أنس في كتاب الصدقات الذي كتبه أبو بكر وفيه: ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده وعنده بنت لبون فإنها تقبل منه ويعطيه المصدق عشرين درهمًا أو شاتين فإن لم يكن عنده بنت مخاض على وجهها وعنده ابن لبون فإنه يقبل منه وليس معه شيء[3]. فقد ظل هذا الحديث مثار تنازع بين الطرفين كلاهما يستدل به على موقفه، فالشوكاني وهو من المانعين يرى أن الحديث يدل على أن الزكاة واجبة في العين، ولو كانت القيمة هي الواجبة لكان ذكر ذلك عبثًا لأنها تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة فتقدير الجبران[4] بمقدار معلوم لا يناسب تعلق الوجوب بالقيمة[5]. أما وجه الدلالة للمجيزين فهو كما يقول ابن حجر: قبول ما هو أنفس مما يجب على المتصدق وإعطاؤه التفاوت من جنس غير الجنس الواجب[6].

ومن خلال التأمل في استدلال الطرفين يرى الباحث أن أدلة المانعين هي أدلة عامة، وهي محمولة على التيسير

---

(1) ابن أبي شيبة، ج3، باب (12) رقم (1).

(2) **المبسوط**، مج1، ج2، ص144.

(3) **البخاري** برقم (1448).

(4) (الجبران) ما يجبر به الشيء.

(5) **نيل الأوطار**، ج4، ص217.

(6) **فتح الباري**، ج3، ص367.

على المكلف، أما أدلة المجيزين فإنها أكثر تنصيصًا على موضع الخلاف وإن كانت أيضًا مثارًا للنقاش لكنها تبقى أكثر منطقية واتساقًا مع مقاصد الشريعة.

[3] الاعتبارات العقلية

حاول طرفا الخلاف في المسألة التأكيد على منطقية آرائهم، وأنها تنسجم مع أهداف التشريع ومقاصد الأحكام، فالقائلون بجواز إخراج القيم في الزكوات يؤكدون على ذكر أهم معنى يمكن اعتباره لمصلحتهم وهو ـ كما يقول السالمي ـ: إن الزكاة حق للفقراء والمساكين وإنها إنما شرعت لسد حاجتهم وبالقيمة يحصل أداء ذلك الحق وينسد باب الحاجة[1].

وهو الاعتبار نفسه الذي ذكره السرخسي، وهو أن المقصود إغناء الفقير كما قال ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»[2]. والإغناء يحصل بأداء القيمة كما يحصل بأداء الشاة وربما يكون سد الخلة بأداء القيمة أظهر[3]. والسرخسي هنا يشير إلى معنى مصلحي وهو تعدد الاحتياجات بالنسبة إلى الفقير، كما هي حال غيره من الناس فليست حاجاته مقصورة على الشياه والحبوب والتمور، لذا فإن إعطاءه النقد قد يكون أنفع وأدفع لحاجته.

كما أيدوا رأيهم بنظرة مقاصدية للمقادير الواجبة فالمقادير بنظر السالمي إنما هي بيان لمقدار الحق الواجب

(1) **جوابات الإمام السالمي**، ج2، ص27.
(2) الدارقطني، **كتاب زكاة الفطر**، رقم (67).
(3) **المبسوط**، مج1، ج2، ص144.

في المال لا غير[1]. والسرخسي يرى في قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾[2] تنصيصًا على أن المأخوذ مال، أما بيان الرسول ﷺ فهو كما يرى للتيسير على أرباب المواشي لا لتقييد الواجب به، ويعلل ذلك بأن أرباب المواشي تعز فيهم النقود والأداء مما عندهم أيسر عليهم[3].

وعلى هذا فإن مقادير الزكاة حسب هذه الرؤية ليست غاية في ذاتها وإنما هي للتحديد فقط، وإنما ورد تحديد المقادير من كل شيء من جنسه لأنه أيسر على المكلف من تكليفه الدفع نقدًا.

وينحو الكاساني أيضًا نحو هذا حيث يرى أن الواجب في الزكاة هو العشر أو نصف العشر من حيث أنه مال لا من حيث أنه أجزاء[4]. يعني بذلك أن المقادير هي للتقدير فقط لا لقصد إخراج العين أو اقتطاع جزء من المال، وكما يقول في موضع آخر إن الكفاية متعلقة بمطلق المال[5].

كما ذهبوا في اعتباراتهم أيضًا إلى القياس على عروض التجارة فكما جاز إخراج القيمة في زكاة عروض التجارة فيجوز في غيرها بجامع أن الكل مال زكوي.

وذهبوا إلى اعتبار آخر وهو أنه لما كان من الجائز للمالك باتفاق العلماء أن يعدل عن العين إلى جنس ما

(1) **جوابات الإمام السالمي**، ج2، ص27.
(2) **سورة التوبة**، الآية: 103.
(3) **المبسوط**، مج1، ج2، ص144.
(4) **بدائع الصنائع**، ج2، ص63.
(5) ن.م، ج2، 41.

وجبت فيه الزكاة بأن يخرج زكاة غنمه من غنم غيرها جاز كذلك أن يعدل من جنس إلى جنس[1].

وكل هذه المعاني والاعتبارات تلح على القراءة المقاصدية بحيث لا تلتزم إخراج الشاة من الشياه ولا الحب من الحب الذي وردت به النصوص، ولا ترى في المقادير سوى تقدير القيم لا وجوب إخراج العين، وفي المقابل لم تأل القراءة التعبدية جهدًا في سبيل عقلنة رؤيتها التعبدية وبيان وجه المنطقية فيها، فالسالمي يذكر أن من حجة القائلين بعدم جواز دفع القيم، أنهم رأوا أن الزكاة عبادة وجبت في المال، فلا يجزي إلا أداء عينها[2]. ويرى النووي أن الزكاة قربة لله تعالى وكل ما كان كذلك فسبيله أن يتبع فيه أمر الله، مستدلًا بأن الوكيل لا يحق له شراء ما هو غير موكل به، ولو كان أفضل منه[3]. وهذان الاعتباران إنما هما تفسير داخلي لمنطق العبادة ومتفرع منه، لاحظ (عبادة، قربة، لا يجزي إلا أداء العين، فسبيله أن يتبع فيه أمر الله)، وتلك هي معاني العبادة وأهم خصائصها.

أما ابن قدامة فيحاول إيجاد مبرر خارجي يدعم به رأيه ويوضح فيه جانب المعقولية والمنطقية، فيرى أن الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير، وشكرًا لنعمة الله والحاجات متنوعة، فينبغي أن يتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تندفع به حاجته ويحصل شكر النعمة بالمواساة من

---

(1) النووي، **المجموع**، ج5، ص429.

(2) **جوابات الإمام السالمي**، ج2، ص27.

(3) **المجموع**، ج5، ص430.

جنس ما أنعم الله عليه[1]. فهو يرى في تنوع الحاجات دافعًا للقول بإخراج الأعيان دون القيم والأثمان.

وقد يكون هذا الاعتبار منطقيًا لو صاحبه القول بوجوب الزكاة في كل ما أنبتت الأرض وفي كل مال متقوم ونام، إذ يمكن أن تحصل المواساة عندئذ، ويتم شكر النعمة بالمواساة من جنس ما أنعم الله عليه، ويتحقق المرجو وهو اندفاع الحاجات المتنوعة، لكن القولين لا يجتمعان عند ابن قدامة، ومن ثم فإن الأولى ـ لاسيما ـ عند القائلين بعدم التوسع في وعاء الزكاة والتزام المنصوص عليه حتى تندفع الحاجات المتنوعة إخراج القيم والأثمان حتى يتمكن الفقير من دفع تلك الحاجات المتنوعة.

أما الغزالي الذي خصص خمس صفحات تقريبًا ـ حسب الطبعة التي استخدمها الباحث ـ للحديث عن فقه الزكاة بأكمله، نجد أنه قد خصص منها صفحة واحدة تقريبًا للحديث عن عدم جواز إخراج القيمة عوض العين، معتبرًا القول بأن المقصود من الزكاة سد الخلة بعدًا عن التحصيل وأن للشافعي غرضًا في قوله.

ثم قسم واجبات الشرع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: تعبد محض لا مدخل للحظوظ والأغراض فيه، وذلك كرمي الجمرات وأكثر أعمال الحج، وذلك تنبيهًا على أن ذلك إظهار للعبودية بالانقياد لمجرد الأمر وامتثاله كما

(1) **المغني**، ج2، ص675.

أمر من غير استئناس العقل منه بما يميل إليه ويحث عليه.

الثاني: ما المقصود منه حظ معقول وليس يقصد منه التعبد كقضاء ديْن الآدميين ورد المغصوب فلا جرم لا يعتبر فيه فعله ولا نيته.

الثالث: هو المركب الذي يقصد منه الأمران جميعًا، وهو حظ العباد وامتحان المكلف، ولا ينبغي أن ينسى أدق المعنيين وهو التعبد بسبب أجلاهما، ولعل الأدق هو الأهم، والزكاة من هذا القبيل(1).

والغزالي وإن سعى إلى تأصيل المسألة فقهيًا إلا أن من الواضح أن للمنزع التصوفي دخلًا كبيرًا في ترجيحه لهذا الرأي، لا سيما أن رأيه هذا وارد في الإحياء، والفكر التصوفي في عمومه يميل إلى التمسك بالأثر أو (التمسح) به طلبًا للبركة وهذا ما يفسر غزارة الآثار والنقول في المؤلفات الصوفية.

كما أنه سعى إلى سلخ كل المعاني والمقاصد التي قد يستأنس إليها العقل أو يميل إليها كما في شعيرة الحج، باعتبار أنها عبادة القصد منها إظهار العبودية بالانقياد لمجرد الأمر دون أن يكون للعقل أي مجال للتأمل والنظر في الجوانب المصلحية في هذه العبادة!، وهذا ما يخالف قول الله تعالى في سياق الحديث عن الحج: ﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ

(1) **إحياء علوم الدين**، ج1، ص213 بتصرف.

﴿جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِۖ﴾[1]. ومع ذلك فلم يبين الغزالي ما الغرض الذي أراده الشافعي في قوله؟

من خلال هذا العرض للاعتبارات العقلية للطرفين يبين للباحث مدى المنطقية التي يحملها القول بجواز إخراج القيم، متجاوزًا حرفية النص ومستوعبًا المتغيرات التاريخية والتباينات الزمانية والمكانية.

[4] بين اعتبارات الفقه الفردي والعمل المؤسسي

لكل من الفقه الفردي والعمل المؤسسي اعتباراته وأهدافه، ففي حين يهدف الفقه الفردي إلى إبراء ذمة الفرد والعمل على خلاصه الأخروي والخروج من عهدة التكليف عن طريق التزام حرفية النص، فإن العمل المؤسسي يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة، باعتبار أن التشريع ومقاصده يدفعان في الاتجاه ذاته، كما أن النظرة الفردية إلى الفقه التي نتجت جراء إقصاء الفقيه أو انكفائه عن ساحات العمل المؤسسي لا يمكن أن تستوعب متغيرات العصر، كما أنها تقف بالزكاة دون الوصول إلى الدور المحوري في سياسة الدولة المالية، أو أن تكون ـ يومًا ـ البديل من نظام الضرائب.

والذي يمعن النظر في كتب الفقه الإسلامي يجد التفرقة بين إخراج الزكاة كعمل فردي وإخراجها في إطار العمل المؤسسي من حيث جواز إخراج القيمة، فالشقصي

(1) **سورة البقرة**، الآية: 198.

يذكر الخلاف في أداء الزكاة بالقيمة من الدنانير والدراهم، يقول: فأجاز ذلك بعض ولم يجزه آخرون إلا أن يكون القابض إمامًا أو والي إمام، لأن لهم الزكاة خاصة فإن كان لهم دون غيرهم فإن شاءوا أخذوها وإن شاءوا أخذوا بها ما شاءوا من غيرها، وليس كذلك الفقير في معاني القول[1].

والملحظ في هذه التفرقة أن إخراج الزكاة في إطار العمل المؤسسي لا يلحق المؤسسة حيف ولا هضم حق بل على العكس من ذلك تمامًا، فقد يقع الحيف على الشخص، لذلك جاءت النواهي النبوية عن أخذ كرائم أموال الناس، وفي حال أخذ القيمة فإن القائمين على المؤسسة سيكونون حريصين على أخذ القيمة المجزية.

أما في حالة دفع الزكاة من الأفراد إلى الأفراد فقد يكون إخراج العين أكثر طمأنينة بوصول الحق إلى أصحابه وتجنيبهم الحيف الذي يمكن أن يلحق بهم، ففي سؤال لأبي الحواري عن الرجل تجب عليه الزكاة في الماشية فيقومها لنفسه ويعطي الفقراء ثمنها، قال: لا يجوز له ذلك حتى يقبض لأن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الصدقة حتى تقبض، وما نهى عنه رسول الله ﷺ فهو حرام[2].

وفي التوجه نفسه يرى الشقصي فيمن اشترى للفقير لحمًا أو ضحية في يوم الأضحى جاز ذلك إن اشترى من

---

(1) **منهج الطالبين**، ج5، ص192.

(2) **جامع أبي الحواري**، ج2، ص35.

عند غيره، وأما إن أعطاه من عنده وحسب ثمنه من زكاته فلا يجوز له ذلك على القول الذي نأخذ به[1].

وما ذلك ـ فيما يرى الباحث ـ إلا تخوفًا أن يلحق الفقراء ظلم أو حيف من أرباب الأموال، كما في الصور التي ذكرها أبو الحواري والشقصي، وقد يكون من المتفق عليه من الطرفين أن إخراج العين من المواشي والزروع والثمار قد يكون أيسر لأرباب الأموال، لكن المانعين يحملونه على الوجوب في حين يرى المجوزون أن ذكر العين للتقدير، وأن إخراجهم الزكاة من العين لأجل الرفق بالمكلف فإذا عدل عنه أجزأ لاسيما إذا رضي القائمون بالأمر ورأوه صلاحًا حسب ابن عبيدان[2].

لكن هذا الرفق الذي اعتبره التشريع مقصدًا من مقاصده يحكم العلاقة بين الدولة والفرد قد يتحول إلى ظلم وحيف من جانب الدولة، يتخوفه الفقيه ويحاذره رأفة بعموم الناس، ولذلك يسعى إلى التنظير لإخراج العين وجوبًا للحؤول دون غشم الدولة وأجهزتها التي قد تمارس الظلم، كما في المروي عن مالك في رجل أجبر قومًا وكان ساعيًا على أن يأخذ منهم دراهم فيما وجب عليهم من صدقتهم، فقال: أرجو أن تجزي عنهم إذا كان فيها وفاء لقيمة ما وجب عليهم وكانت عند محلها[3].

---

(1) **منهج الطالبين**، ج5، ص190.

ر. ابن عبيدان، **جواهر الآثار**، ج11، ص221.

(2) ر. البوسعيدي. **لباب الآثار**، ج2، ص258.

(3) **المدونة الكبرى**، ج1، ص396.

وهذا يعني أن قضية إجبار المكلف على دفع غير الواجب كانت واردة في الواقع وماثلة في ذهن الفقيه مما جعله يسعى إلى احتوائها كما فعل مالك أو إلى التنظير لمنعها كما فعل الشافعي، وقد ذكر خبر طاووس وقد ولي صدقات الركب لمحمد بن يوسف فكان يأتي القوم فيقول: زكوا يرحمكم الله مما أعطاكم الله، فما أعطوه قبله، ثم يسألهم أين مساكينهم؟ فيأخذها من هذا ويدفعها إلى هذا، وأنه لم يأخذ لنفسه في عمله، ولم يبع، ولم يدفع إلى الوالي منها شيئًا، وأن الرجل من الركب كان إذا ولى عنه لم يقل له: هلم. قال الشافعي: وهذا يسع من وليهم عندي، وأحب إلي أن يحتاط لأهل السهمان، فيسأل ويحلِّف من اتهم لأنه قد كثر الغلول فيهم، وليس لأحد أن يحتاط ولا يحلف ولا يلي حتى يكون يضعها مواضعها، فأما من لم يكن يضعها مواضعها فليس له ذلك[1].

ومن خلال هذا النص نتبين ملامح الإشكالية في المسألة بين السلطتين العلمية والسياسية، وتأثير ذلك في مجمل الفقه الإسلامي وفقه الزكاة على وجه الخصوص، فطاووس ـ وحسب الشافعي ـ لا يقول لمن ولى عنه هلم في إشارة لعدم الرغبة في أخذ الناس بالحزم في ظل دولة لا يعترف بمشروعيتها، ويؤيد الشافعي هذا التوجه بقوله: وهذا يسع من وليهم وإن كان الأحب إليه التفريق بين حالين:

(1) الأم. ج2، ص65.

الأول: أن توضع الزكاة في مواضعها وهنا على والي الصدقات أن يحتاط لأهل السهمان فيسأل ويحلِّف.

الثاني: أن لا توضع مواضعها وهنا ليس لأحد أن يحتاط ولا يحلِّف ولا يلي ذلك الأمر من أساسه، والشافعي بهذا الطرح للمعادلة يبدو أكثر منطقية في التعاطي مع المحيط السياسي.

نخلص من ذلك أن القول بعدم جواز إخراج القيمة عوض العين يحمل نوعين من تخوفات الفقيه، الأول: تخوف من إجحاف الغني بالفقير وبخسه حقه لذلك قالوا: يجوز إذا كان الأخذ من ولي الأمر (المؤسسة) الثاني: تخوف ممارسة السلطة السياسية للظلم تحت غطاء ذلك الجواز، وقد كان للمرحلة التاريخية إبان الدولة الأموية، ثم العباسية، أكبر الأثر في ظهور هذه التوجهات لدى الفقيه، ومهما يكن من أمر فلا يصح أن تظل الشؤون التاريخية أمرًا مقدسًا يجري العمل بها أبد الآبدين، لاسيما مع التحولات التاريخية التي يمر بها العالم الإسلامي، وظهور دولة المؤسسات التي يمكن أن تقلص مخاوف الفقيه إلى أقصى درجاتها.

فمع توافر العدل وبسط القانون الذي يشمل الجميع فإنه لا بأس بأخذ الزكاة قيمًا وأثمانًا برضى أرباب الأموال، فابن جعفر يروي أنه كان يبلغه عن بعض عمال المسلمين من طرف عمان أنهم كانوا يبيعون على الرجل

زكاته ويقبضون منه الثمن بموضع التوفير عن ثمن الكراء في حمل الزكاة إلى بيت مال المسلمين[1].

وما ذكره ابن جعفر من بيع الزكاة على أربابها إنما يكون بسعر السوق أو أقل بحيث يغري أرباب الأموال على شراء زكواتهم وليس بالإكراه، وهذا التصرف ينبئ أيضًا بسعة ومرونة في تعاطي المؤسسة مع أموال الزكاة.

(1) **الجامع**، ج3، ص125.

المبحث الثاني

المال المستفاد أثناء الحول

[1] الإشكالية والخلاف الفقهي

اتفقت كلمة الفقهاء على اشتراط حولان الحول على النصاب لوجوب الزكاة في المال باستثناء الزروع والثمار، فهذه كلما حصدت أخرجت زكاتها ولو كان ذلك أكثر من مرة في العام، وكذلك الشأن في المعادن والركاز.

أما الأنعام والذهب والفضة وما في حكمها فلابد من حولان الحول، واختلفوا في المال المستفاد أثناء الحول، هل يحمل على النصاب السابق ويعتبر له الحول نفسه أم يستأنف له حول آخر جديد غير حول النصاب الأول؟.

فأبو سعيد الكدمي يرى في معاني قول أصحابنا ما يشبه معنى الاتفاق إذا كان للمرء مال يزكيه من ذهب أو فضة أو ماشية وقد حال الحول عليه وهو تجب فيه الزكاة ففيه الزكاة إذا حال حوله، وفيما استفاد من مثله بأي الوجوه استفاد من ميراث أو شراء أو هبة أو وجه من

الوجوه أو ربح منه بتجارة أو نتاج أو نماء في المواشي وكل ذلك سواء معهم[1].

وخالف في ذلك جابر بن زيد[2]، كما خالف في ذلك عبد الله بن محمد بن محبوب وابن بركة حسب الشقصي[3].

أما أفلح بن عبد الوهاب فيرى التفريق في الفائدة بين التي تبلغ نصابًا فيستأنف لها الحول أو تلك التي لم تبلغ النصاب فتضاف إلى النصاب السابق وتكون تابعة له[4].

أما مالك فيرى إذا كان عند الرجل دنانير تجب فيها الزكاة، فمكثت عنده ستة أشهر، ثم أفاد بعد ذلك ذهبًا تجب فيها الزكاة أولا تجب فيها الزكاة، لم يضفها إلى ذهبه الأولى التي كانت فيها الزكاة، وزكى الذهب الأولى على حولها، وذهبه الأخرى على حولها[5].

ويرى ابن قدامة فيمن يستفيد مالًا من جنس نصاب عنده قد انعقد عليه حول الزكاة بسبب مستقل، مثل أن يكون عنده أربعون من الغنم مضى عليها بعض الحول، فيشتري أو يهب مائة، فهذا لا تجب فيه الزكاة حتى يمضي عليه حول أيضًا، وبهذا قال الشافعي[6].

---

(1) الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص42.
(2) ر. بكوش، **فقه الإمام جابر بن زيد**، ص255.
(3) **منهج الطالبين**، ج5، ص203.
(4) البطاشي، **غاية المأمول**، ج3، ص38.
(5) **المدونة الكبرى**، ج1، ص322.
(6) **المغني**، ج2، ص493.

أما السرخسي فيرى إذا كان عند الرجل من السائمة مقدار ما يجب فيه الزكاة فاستفاد من ذلك الجنس في خلال الحول بشراء أو هبة أو ميراث ضمها إلى ما عنده، وزكاها كلها عند تمام الحول[1].

من خلال هذه النقول من كلام فقهاء المذاهب نتبين موقفين رئيسين في المسألة وهما:

- موقف أكثر الإباضية والأحناف القائل بضم الفائدة إلى النصاب السابق وإخراج الزكاة من الجميع.
- موقف المالكية والحنابلة والشافعية وبعض الإباضية، وهؤلاء يرون أن الفائدة لا تحمل على النصاب السابق، وإنما يستأنف لها حول جديد على خلاف في بعض التفصيلات، فأفلح بن عبد الوهاب يشترط في الفائدة حتى يستأنف لها حول جديد أن تبلغ هي نصابًا، فإن لم تبلغ حملت على النصاب السابق وهو رأي ابن قدامة والشافعي، أما مالك فلا فرق عنده بين أن تبلغ النصاب أو لا تبلغ فهي عنده لا تزكى إلا بعد أن يحول عليها حول، وهذا عنده في غير الماشية، أما الماشية فتحمل الفوائد على النصاب حسب ابن سلام[2]. وكذلك

(1) **المبسوط**، مج1، ج2، ص151.

(2) ر. **الأموال**، ص502.

أرباح التجارة فإنها مضمومة إلى أصلها على كل حال، وهذا مع الماشية موضع اتفاق[1].

وموضع الخلاف بين الموقفين هو أن الموقف الثاني يشترط حولان الحول على الفائدة، أما الموقف الأول فيشترط الحول على النصاب، أما ما زاد عليه أثناء الحول فلا يشترط فيه الحول، وهكذا نتبين ملامح القراءة التعبدية في اشتراط الحول لكل زيادة على حدة، وهو ما يؤدي أن يكون لكل شخص أكثر من حول في السنّة، بفعل النماء والفوائد التي قد يتحصل عليها.

ويراعي الموقف الأول مسألة الجباية وهي مسألة إجرائية تنظيمية ضمن أطر العمل المؤسسي، فهو ينظر إلى حولان الحول على أصل المال، أما الفوائد فتندرج تحته، وهذا في حسابات العمل المؤسسي أسهل بكثير من اعتبار حول لكل فائدة، كما يراعي سهولة العمل ومرونته بالنسبة إلى الجباة ـ على الأقل ـ ، وإن كانت المشقة تلحق صاحب المال أيضًا، أما الرأي الآخر فيلتزم اشتراط الحول ولا يتنازل عنه.

[2] الاعتبارات النصية

استند القائلون باشتراط حولان الحول على المال

(1) ر. ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص90.
ر. ابن قدامة. **المغني**، ج2، ص492.

المستفاد بعدد من المرويات، كحديث: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[1]، قالوا: والمستفاد لم يحل عليه الحول[2]. واستدلوا أيضًا ببعض المرويات، كالحديث المرفوع: «ليس في مال المستفيد زكاة حتى يحول عليه الحول»[3]، و«من استفاد مالًا فلا زكاة عليه حتى يحول الحول»[4]، وهذه المرويات يمكن أن نقسمها إلى قسمين:

الأول: المرويات (لا زكاة في مال...) (انتظر....)، وهذه عامة في اشتراط الحول وليست نصًا في موضع الخلاف.

الثاني: المرويات (ليس في مال المستفيد...) (من استفاد...)، وهذه المرويات نص في موضع الخلاف لو سلمت لكنها معلولة، فالأول منهما ضعيف حسب المقاييس الحديثية، والثاني الصواب فيه أنه موقوف على ابن عمر حسب الترمذي[5]، وعلى ابن مسعود حسب ابن سلام[6]. وعلى أفضل الأحوال فهي تعبر عن رأي صحابي.

أما القائلون بعدم اشتراط حولان الحول في المال

---

(1) **ابن ماجة** برقم (1792).

(2) الكلوذاني، **الانتصار**، ج3، ص219.

(3) **البيهقي** برقم (7323).

(4) **الترمذي** برقم (631).

(5) ر. البعيمي، **الانتصار (التحقيق)**، ج3، ص616.

(6) ر. **الأموال**، ص505.

المستفاد فقد استدلوا أيضًا ببعض المرويات النصية كحديث: «اعلموا أن من السنة شهرًا تؤدون فيه زكاة أموالكم فما حدث بعد ذلك من مال فلا زكاة فيه حتى يجيء رأس السنة»[1]. يقول السرخسي: فهذا يقتضي أن عند مجيء رأس السنة تجب الزكاة في الحادث، كما تجب في الأصل وأن وقت الوجوب فيهما واحد[2]. وبالأثر: «هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه ديْن فليقض ديْنه حتى تخلص أموالكم فتؤدوا منها الزكاة»[3]. يقول الكلوذاني: ولم يفرق بين المستفاد وغيره[4].

وهذه الآثار موقوفة على عثمان على الصحيح وليست مرفوعة، وهي لا تقل شأنًا عن المرويات السابقة عندما نطرح منها النصوص العامة في اشتراط الحول، والمتأمل لهذه النصوص لا يرى للممارسة النبوية أي أثر سواء على مستوى النص أو التطبيق رغم أنها ـ أي المسألة ـ ولاشك كانت مصاحبة للتطبيق العملي للزكاة في العهد النبوي.

ولعدم النص استدل البعض بالأحاديث العامة في اشتراط الحول وبآراء بعض الصحابة في المال المستفاد، واستدل الآخرون بتحديد شهر الزكاة الأمر الذي يقتضي عدم وجود أشهر أخرى حسب ما تفترضه الرؤية التي تشترط حولان الحول على المال المستفاد.

---

(1) **البيهقي** برقم (7606).

(2) **المبسوط**، مج1، ج2، ص151.

(3) **البيهقي** برقم (7607).

(4) **الانتصار**، ج3، ص228.

[3] الاعتبارات العقلية

استند القائلون باشتراط الحول في وجوب الزكاة في المال المستفاد إلى عدد من الاعتبارات العقلية، فالكلوذاني يرى في المال المستفاد أنه مال استفاده بغير سبب ملكه في الأصل فلم يضمه إلى ما عنده في الحول، لأنه إذا استفاده بسبب غير ملكه في الأصل كان أصلًا مقصودًا في نفسه ولم يكن تبعًا لغيره، وما كان أصلًا في نفسه كانت حقوقه متعلقة به لا بغيره كالنصاب الأول، ويفارقه الولد والربح فإنه استفيد بسبب الأصل، وإنه إنما صار الولد ملكًا له لوجود ملكه في الأم وكذلك الربح[1].

فالكلوذاني يسعى للتفريق بين المستفاد من الأصل كنتاج الحيوان وأرباح التجارة، وهذه تضم إلى أصلها، ولا يشترط فيها حولان الحول والمستفاد بغير ملك الأصل كالهبة والميراث وغيرهما، وهذا لا يضم إلى أصل وإنما هو أصل في نفسه، أما السرخسي فنراه يرفض فكرة هذا التفريق القائم على ما كان نتاجًا لأصل كالأولاد والأرباح، وما كان من نتاج كالهبة والميراث، ويرى أن الضم في خلال الحول بالعلة التي بها يضم في ابتداء الحول، فضم بعض المال إلى البعض في ابتداء الحول باعتبار المجانسة دون التوالد فكذلك في خلال الحول[2].

فهو يطرح فكرة التجانس بين الأموال كبديل لفكرة

(1) **الانتصار**، ج3، ص222.

(2) **المبسوط**، مج1، ج2، ص151.

التوالد، كأساس وعلة في ضم الأموال بعضها إلى بعض، ويستدل على ذلك بأن الأموال المتجانسة تضم بعضها إلى بعض في ابتداء الحول، ليصل بعد ذلك إلى نتيجة مفادها: فما المانع أن تضم هذه الأموال المتجانسة أثناء الحول؟ أما القائلون بعدم اشتراط الحول فقد استدلوا بعدد من الاعتبارات كقول السرخسي: إن كل ما لا يعتبر فيه كمال النصاب لإيجاب حق الله عز وجل لا يعتبر فيه الحول كالمستخرج من المعادن[1].

فحسب رؤية السرخسي لم يشترط الحول في المعادن لعدم اشتراط النصاب فيها وهذا ما يريد أن يتوصل إليه في المال المستفاد فلم يشترط اكتمال النصاب فيه لذا لا يصح اشتراط الحول له، وهذا الاستدلال غير مقنع للفرق بين الأموال في طبيعتها، فالمعادن والركاز لا تشبه الأموال النقدية، الأمر الذي سهّل على القائلين باشتراط الحول الرد عليه.

يرفض ابن قدامة فكرة السرخسي وإن بشكل غير مباشر، وذلك من خلال التأكيد على منطقية اعتبار الحول فيما يعتبر له الحول، وكذلك منطقية عدم اعتبار الحول فيما لم يعتبر فيه، فهو يرى أن ما اعتبر له الحول مرصد للنماء، فالماشية مرصدة للدر والنسل، وعروض التجارة مرصدة للربح، وكذلك الأثمان فاعتبر له الحول لأنه مظنة النماء ليكون إخراج الزكاة من الربح أسهل وأيسر، ولأن الزكاة إنما وجبت مواساة ولم تعتبر حقيقة النماء لكثرة اختلافه

(1) ن.م.

وعدم ضبطه، ولأن ما اعتبرت مظنته لم يلتفت إلى حقيقته كالحكم مع الأسباب، ولأن الزكاة تتكرر في هذه الأموال فلابد لها من ضابط كيلا يفضي إلى تعاقب الوجوب في الزمن الواحد مرات فينفد مال المالك، أما الزروع والثمار فهي نماء في نفسها تتكامل عند إخراج الزكاة، فتؤخذ الزكاة منها حينئذ ثم تعود في النقص... والخارج من المعدن مستفاد خارج من الأرض بمنزلة الزرع والثمر[1].

ومن خلال هذه النظرة إلى أهداف التشريع وحكمته في اشتراط الحول بشكل عام يسعى ابن قدامة لتمريرها على المال المستفاد، ولا شك أن ثمة فروقًا بين المال المستفاد أثناء الحول والمملوك في ابتداء الحول، من حيث الاعتبارات في اشتراط الحول، وكذلك أهدافه ومقاصده.

والكلوذاني في مناقشته الطويلة للمسألة يؤكد أيضًا على أهداف التشريع للحول والنصاب ويرى أن الحول شرع ليتكامل نماء المال، وأن النصاب شرع ليبلغ المال حدًا يحتمل المواساة، يقول ذلك ليصل إلى نتيجة مفادها أنه قد وجد أحد الشيئين، فوجب أن يقف وجوب الزكاة على وجود السبب الآخر وهو الحول[2].

على أن احتمال المواساة يتم بالنصاب الأول فالمالك للعشرين دينارًا إذا ملك مائة دينار أخرى أثناء الحول فإن العشرين الأولى تحتمل المواساة وبها يتحقق

(1) **المغني**، ج2، ص492.

(2) **الانتصار**، ج3، ص225.

الحد الأدنى للغنى المقصود من وراء مشروعية النصاب، أما قول ابن قدامة أن اعتبار الحول لأنه مظنة النماء وأن حقيقة النماء غير معتبرة لكثرة اختلافه وعدم ضبطه، فإن هذا الاعتبار هو نفسه الذي حمل على القول بعدم اشتراط الحول في المال المستفاد رغم اعتباره ملك النصاب لاختلاف الناس في استفادة المال إلى درجة لا يمكن ضبطها، ولذلك قال ابن سلام: فكيف يجوز أن يكون للزكاة يوم معلوم يشترك فيه الناس[1].

ويصحح القطب القول بعدم اشتراط الحول في المستفاد لانضباطه بخلاف الثاني ففيه حرج كبير، فإن الفائدة تكثر زيادتها وقد يستفيد كل يوم أو كل جمعة أو كل شهر، فيلزم على الثاني أن يكون ذلك كله أوقاتًا، كل وقت مخصوص لفائدة مخصوصة، وفي حفظ ذلك مشقة وفيه لبس[2]. أضف إليه أن دفع هذا الحرج مقصد يفهم من كثير من الأحكام كجعل الأوقاص في مقادير زكاة الأنعام، وكذلك ضم الأرباح والنتاج إلى أصوله، كل ذلك لدفع هذه المشقة مما يوحي أنه مقصود شرعي يجب تعديته في المال المستفاد للمعنى نفسه.

لكن ابن قدامة يرى أن ما ذكروه من الحرج لا يوجد في هذه المسألة، لأن الأرباح تكثر وتتكرر في الأيام والساعات ويعسر ضبطها، وكذلك النتاج، وقد يوجد ولا

---

(1) **الأموال**، ص705.

(2) البطاشي، **غاية المأمول**، ج3، ص38.

يشعر به فالمشقة فيه أتم لكثرة تكرره، بخلاف هذه الأسباب المستقلة، فإن الميراث والاغتنام والاتهاب ونحو ذلك يندر ولا يتكرر، فلا يشق ذلك فيه فإن شق فهو دون المشقة في الأرباح والنتاج فيمتنع قياسه عليه. كما أنه يطرح فكرة أخرى تتمثل في التخيير بين التعجيل والتأخير في دفع الزكاة، بمعنى أن يخرج المكلف زكاة أمواله المستفادة فيستعجلها أو يؤخرها، ويرى أن التخيير أيسر دون التعيين[1]. وبهذا يبدو أن ابن قدامة قد اقترب في الجانب العملي كثيرًا من القائلين بزكاة المال المستفاد مع حول أصله إذ لا يعدو الخلاف بعد ذلك أن يكون على المستوى النظري.

[4] بين اعتبارات القراءة التعبدية والعمل المؤسسي

يتناسب القول بعدم اشتراط الحول في المال المستفاد مع طبيعة العمل المؤسسي، الذي ينظر إلى ما لدى المكلف من مال آخر العام، بغض النظر عما حال عليه الحول وما لم يحل، تجنبًا لكثير من الإشكالات كما هو الشأن في الزروع والثمار فقد خفض الشرع مقدار الزكاة إلى نصف العشر بالنظر إلى الجهد المبذول في السقي، ومن غير شك فإن هذا الجهد يختلف من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى ومن عصر لعصر، ومع هذا الاختلاف لم يكلف أرباب الزروع والثمار رصد نفقاتهم لإسقاطها من العشر، لما في ذلك من عدم الانضباط وكثرة الاختلافات والحاجة إلى

(1) **المغني**، ج2، ص494.

البينات بسبب الدعاوى، ومثله الحال في نتاج المواشي فلا يشترط مرور الحول عليه لاحتسابه في النصاب، وإنما يعد المصدق الصغار والكبار.

أما القراءة التعبدية فتصر على اشتراط الحول كما اشترط ابتداء في أصل المال، دون أن تنظر إلى المسألة من خلال مقتضيات العمل المؤسسي واعتباراته، فالقول باشتراط الحول يحمل اعتبارات القراءة التعبدية والفقه الفردي، أما القول بعدم اشتراط الحول فهو محمل باعتبارات العمل المؤسسي وأطره التنظيمية والإجرائية.

ولهذا يقول القطب: إننا لم نسمع بإمام أو عامل أسقط زكاة الفائدة عن أرباب المال حتى يدور الحول بل إذا دار أخذ من أموالهم كلها[1]. فالقطب هاهنا يراهن على الإمكانيات العملية التي يختزنها هذا القول لاسيما في حالة العمل المؤسسي دون الإخراج بشكل فردي، وأن هذا الأخير يصطدم بصعوبات تعدد الأحوال وكثرتها مما يصعب معه ضبطها.

ولهذا فإن اعتبارات العمل المؤسسي ظلت حاضرة لدى الفقيه، وهو اعتبار تتخرج عليه بعض الفروع الفقهية، فأبو سعيد الكدمي يرى فيمن أخرج زكاته وميزها ولم يسلمها إلى الفقراء، ثم إنه استفاد دراهم من ثمن مال أو غلة يرى التفريق بين حالتين:

(1) البطاشي، **غاية المأمول**، ج3، ص39.

الأولى: أن يكون منتظرًا لأعوان السلطان، إذ ليس له أن يسلمها إلى غيرهم فعلى هذا الوجه لا زكاة عليه في الفائدة لأنه ليس من فعله.

الثانية: أن يلي هو إخراجها إلى الفقراء، ووجد أهلها ولم يسلمها إليهم، لم يعذر عن وجوبها في الفائدة على هذا الوجه[1].

ومثل هذا القول ذكر الشقصي في أهل القرى التي ليس فيها ولاة، وتجب على أهلها الصدقة، وكانت الصدقة واجبة للإمام، ولم يحضرهم المصدق وكانوا في انتظاره لم يكن عليهم في الفائدة شيء[2].

(1) الكندي، **بيان الشرع**، ج18، ص47.

(2) **منهج الطالبين**، ج5، ص203.

المبحث الثالث

مبدأ الخلطة وأثره في وجوب الزكاة

[1] الخلطة والإشكالية الفقهية

يعرف القرافي الخلطة بأنها ضم الماشيتين لنوع من الرفق[1]، أما مسعد فيرى أنها اشتراك أكثر من شخص في ملكية نصاب من الأنعام من أي نوع منها[2]. من هذين التعريفين نعلم أن الخلطة عمومًا تعني الاشتراك سواء كانت في أنعام أم غيرها بلغت نصابًا أم لم تبلغ.

وموضع الإشكال الفقهي إذا تخالط (تشارك) اثنان أو أكثر في مقدار النصاب، فهل تجب فيه الزكاة باعتبار الخلطة؟ فمذهب أكثر الإباضية في الأربعين شاة ولو كان لكل إنسان واحدة ففيها الصدقة حسب ابن جعفر[3]. وراعى الشافعي أيضًا اعتبار الخلطة إذا بلغت نصابًا فإنها تزكى زكاة المال الواحد دون أن يشترط أن يبلغ نصيب أي

(1) **الذخيرة**، ج3، ص127.

(2) **نظام الزكاة بين النص والتطبيق**، ص107.

(3) **الجامع**، ج3، ص151.

منهما النصاب حتى تجب عليه الزكاة[1]، أما أبو حنيفة فذهب إلى عدم اعتبار الخلطة وأنه يشترط النصاب لكل شخص[2]، وهذا يعني عند عطية عبد الحليم أن زكاة المال المشترك تربط على كل شريك منفردًا وعلى حدة، فلكل شريك ذمته المالية المستقلة، ويتمتع بحد الإعفاء (ما دون النصاب)[3].

أما المالكية فإنهم يشترطون أن يبلغ نصيب كل شريك النصاب حتى تجب فيه الزكاة، ثم تعتبر الخلطة فيعامل المال معاملة المال الواحد[4]، وهو رأي لبعض الإباضية[5].

فالأحناف لا يعتبرون الخلطة أما الإباضية والشافعية والحنابلة فيعتبرونها ويعتبرها المالكية وبعض الإباضية إذا بلغ نصيب كل شريك النصاب.

قال مالك: وإنما يكونان خليطين إذا كان في ماشية كل واحد منهما ما تجب فيه الزكاة، فإذا كان في ماشية أحدهما ما تجب فيه الزكاة، ولم يكن في ماشية الآخر ما تجب فيه الزكاة فليسا بخليطين[6].

---

(1) ر. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج1، ص376.

(2) ر. السرخسي، **المبسوط**، مج1، ج2، ص373.

(3) **الضريبة الموحدة**، ص271.

(4) القرافي، **الذخيرة**، ج3، ص128.
ر. ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص96.

(5) ر. ابن بركة، **الجامع**، ج1، ص625.

(6) **المدونة الكبرى**، ج1، ص389.

ومن خلال هذا العرض للأقوال والإشكاليات الفقهية يتبين الباحث ملامح القراءة التعبدية في القول بعدم اعتبار الخلطة والتزام حرفية النص في اشتراط النصاب كما في الشخص المنفرد، ويرجع الباحث السبب في هذه القراءة التعبدية إلى عدم القدرة على التحرر من تبعات الفقه الفردي لمصلحة الفقه المؤسسي.

إن ثمة فرقًا كبيرًا بين حالتي إخراج الزكاة بشكل فردي وإخراجها ضمن الإطار المؤسسي للدولة وأجهزتها، وبشكل إلزامي، الأمر الذي يحتم ـ في الحالة الثانية ـ عدم اعتبار الملكية الحقيقية للفرد لمصلحة الملكية الاعتبارية للشركاء (الخلطاء)، لأنه سيكون مثار كثير من الدعاوى في التفريق بين المجتمع وتجميع المفترق لمصلحة الهروب من أعباء الزكاة.

فالمال ظاهر ويعامل على هذا الأساس، فما اجتمع على الراعي والمرعى عومل معاملة المال الواحد في النصاب والقدر الواجب، وهذه الرؤية تستجيب لمتطلبات العمل المؤسسي.

[2] الاعتبارات النصية في حكم الخلطة

النص المحوري في المسألة الحديث: «ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق مخافة الصدقة، وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية»[1]. والطرفان يستندان إلى الحديث ويحملانه كل حسب وجهة نظره، وكما يقول ابن

(1) **أبو داود** برقم (1568).

رشد: فإن كل واحد من الفريقين أنزل مفهوم هذا الحديث على اعتقاده[1].

فالذين اعتبروا الخلطة مؤثرة فسروا قول الرسول ﷺ «لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين مفترق خشية الصدقة»، أن يكون لثلاثة مائة وعشرون شاة لكل واحد منهم ثلثها فلا يجب عليهم كلهم إلا شاة واحدة فنهى المصدق أن يفرقها ليأخذ من كل واحد شاة، والرجلان يكون لهما مائتا شاة وشاتان لكل واحد نصفها فيجب عليهما ثلاث شياه فيفرقانها خشية الصدقة فيلزم كل واحد منهما شاة فلا يأخذ المصدق إلا شاتين، ومعنى قوله عليه السلام «وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية» هو أن يعرفا ما أخذ الساعي فيقع على كل واحد حصته على حسب عدد ماشيته كاثنين لأحدهما أربعون شاة وللآخر ثمانون، وهما خليطان فعليهما شاة واحدة على صاحب الثمانين ثلثاها وعلى صاحب الأربعين ثلثها[2].

وهؤلاء يرون في الحديث كما يقول ابن رشد مخصصًا لقوله ﷺ: «ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة»[3] إما في الزكاة عند مالك وأصحابه أعني في قدر الواجب، وإما في الزكاة والنصاب معًا عند الشافعي وأصحابه[4].

(1) **بداية المجتهد**، ج1، ص315.
(2) ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص156.
(3) **البخاري** برقم (1459).
(4) **بداية المجتهد**، ج1، ص315.

أما الذين لا يعتبرون الخلطة مؤثرة فيرون أن المراد بالحديث الجمع والتفريق في الملك لا في المكان[1]. وذلك كما لو كان لثلاثة مائة وعشرون شاة لكل واحد ثلثها فيجب على كل واحد شاة، فنهوا عن جمعها وهي متفرقة في ملكهم تلبيسًا على الساعي أنها لواحد فلا يأخذ إلا واحدة والمسلم يكون له مائتا شاة وشاتان فيجب عليه ثلاث شياه فيفرقها قسمين ويلبس على الساعي أنها لاثنين لئلا يعطى منها إلا شاتين[2].

هذا بالنسبة إلى النص المحوري في المسألة والمحامل التي حملت عليه من كلا الطرفين.

استدل كذلك الطرفان ببعض النصوص العامة فالسرخسي يرى في الحديث «فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها»[3] مستندًا للقول بعدم اعتبار الخلطة في إلغاء النصاب على الفرد[4].

أما ابن بركة فيرى أن الحديث «في أربعين شاة شاة»[5] لم يخص بوجوبها شركة ولا منفردًا[6].

(1) السرخسي، **المبسوط**، مج1، ج2، ص142.
(2) ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص156.
(3) **البخاري** برقم (1459).
(4) **المبسوط**، مج1، ج2، ص142.
(5) **أبو داود** برقم (1568).
(6) **الجامع**، ج1، ص625.

واستدل ابن حزم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ﴾[1] للدلالة على قوله بعدم اعتبار الخلطة يقول: ومن رأى حكم الخلطة يحيل الزكاة فقد جعل زيدًا كاسبًا على عمرو وجعل لمال أحدهما حكمًا في مال الآخر[2].

واستدلال ابن حزم هذا إمعان في القراءة التعبدية وبعد بالزكاة عن متطلبات العمل المؤسسي إلى الواجب الفردي المحض، أما الدليلان قبله فهما عامان في القضية وجههما كل حسب وجهة نظره.

[3] الاعتبارات العقلية

ترد في معرض استدلال طرفي النزاع بعض الاعتبارات والمعاني العقلية التي لاحظها الفقهاء أو الحكم التي تنطوي عليها تفريعاتهم الفقهية، فالسرخسي يرى أن غنى المالك بملك النصاب معتبر لإيجاب الزكاة قال ﷺ: «خير الصدقة عن ظهر غنى»[3]، وكل واحد منهما ليس بغني بما يملك بدليل حل أخذ الصدقة له[4]، وقد كرر هذا الاعتبار الموصلي مؤكدًا أن الزكاة إنما تجب بالغنى، ولا غنى إلا بالملك، فإنه لا يعد غنيًا بملك شريكه[5].

(1) **سورة الأنعام**، الآية: 164.

(2) **المحلى**، ج4، ص158.

(3) **البخاري**، برقم (1427).

(4) **المبسوط**، مج1، ج2، ص142.

(5) **الاختيار**، ج1، ص143.

أما الكلوذاني ففي سياق احتجاجه للقائلين بعدم تأثير الخلطة في إيجاب الزكاة ذكر هذا الاعتراض وهو أن الزكاة إنما تجب لإغناء الفقراء بمواساة الأغنياء، ومن له شاة واحدة أو شاتان فقير يحتاج إلى الإغناء بما يأخذ من الزكاة، فلا يليق بالحكمة أن توجب عليه الإغناء لغيره وهو محتاج إلى الاستغناء بالأخذ بل إسقاط ذلك عنه ليستغني بماله أولى، وقد حاول رد هذا الاعتراض بالقول بأن هذا اعتماد على أن من يجوز له الأخذ لا يجب عليه الإعطاء وليس ذلك بصحيح، مستدلًا بأنه يجوز للإنسان أخذ العشر ويجب عليه العشر، وكذلك تجب عليه الكفارة وإن جاز له أخذ الكفارة، وكذلك العامل وابن السبيل ومن يقاتل في سبيل الله يجوز لهم الأخذ من الزكاة وتجب عليهم الزكاة[1].

أما الجمهور فقد لاحظوا في خفة المؤونة الحاصلة بالخلطة معنى معتبرًا يوجب الزكاة وإن لم يكن للخليط نصاب، وقد شبه ابن قدامة تأثير الخلطة في إيجاب الزكاة بالسوم بجامع خفة المؤونة[2].

وقد ذكر الكلوذاني هذا الاعتراض وهو أن إيجاب زكاة في شاة يخالف كل شرع، ورده بأن ذلك ملائم للشرع ووضع الزكاة لأن الشرع لما أوجب في سبعين ـ تبيعًا ومسنة، اقتضى الحساب أن يجب في كل واحدة سُبع عُشر مسنة وتبيع، تقسيطًا للواجب على ما وجب فيه، ولكن لم

(1) **الانتصار**، ج3، ص296.

(2) **الشرح الكبير**، ج2، ص528.

يوجب الشرع في الواحد المنفرد لأن مؤونته تكثر ورفقه يقل وذلك يؤذن بمنع احتمال المواساة[1].

وقد حاول ابن قدامة أن يبرر القول بقصر حكم الخلطة على المواشي دون الزروع والثمار والذهب والفضة، لأن الزكاة في المواشي يقل عند جمعها تارة ويكثر أخرى، وسائر الأموال يجب فيما زاد على النصاب بحسابه فلا أثر لجمعها، ولأن خلطة الماشية تؤثر في النفع تارة وفي الضرر أخرى، وفي غير الماشية تؤثر ضررًا محضًا برب المال فلا يصح القياس[2].

لكن هذه المبررات لا يسعفها المنطق ولا يدعمها الواقع فسائر الأموال وإن كان ما زاد على النصاب بحسابه لكن يبقى ما دون النصاب لا زكاة فيه مع وجود خفة المؤونة بالخلطة، أما كون الماشية تؤثر خلطتها تارة بالنفع وتارة بالضرر على صاحب المال فإن هذا صحيح لكن يمكن التغاضي عن ذلك إذا نظرنا إلى خفة المؤونة والأهم فيما أرى أنه يمكن التغاضي عن ذلك في سبيل تجنب الصعوبات المتوقعة عند عدم اعتبار الخلطة حيث تكون إمكانيات الهروب من الزكاة أكبر، ويمكن تصور الضرر في خليطين لديهما مناصفة مائتا شاة وشاتان فالواحد منفردًا تجب عليه شاة وبالخلطة واحدة ونصف.

يرد كل هذا في سياق التركيز الشديد على اعتبار خفة

(1) **الانتصار**، ج3، ص290.

(2) **الشرح الكبير**، ج2، ص545.

المؤونة في الخلطة لكن الكلوذاني ذكر اعتبارًا آخر وهو إنما جاز الأخذ لحكمة أخرى وهو التيسير على السعاة فإنهم إذا رأوا مالًا مجتمعًا لا يمكنهم أن يميزوا ما تعلق به الوجوب مما لم يتعلق، فجاز الأخذ تيسيرًا ويرجع من أخذ منه على من وجب عليه[1]. وهذا معنى معتبر في الخلطة وقد يكون المقصد الأساسي يليه اعتبار خفة المؤونة.

وهذا المعنى ينطوي على البعد التنظيمي والإجرائي الذي يتميز به العمل المؤسسي بخلاف التعبد الشخصي، حيث ألغى النصاب على الفرد واستبدل به نصاب الخلطاء، ومهما حاول الأحناف عقلنة عدم اعتبار الخلطة إلا أن اعتبارات الجمهور تبقى أكثر منطقية واتساقًا مع نظام الزكاة والجوانب التنظيمية لها في إطار المؤسسة.

[4] اعتبار الخلطة في غير الأنعام

ورد اعتبار الخلطة في الأنعام في السنة ولم يخالف في ذلك سوى الأحناف، ثم اختلف الفقهاء في اعتبار مبدأ الخلطة في الزروع والثمار وفي الذهب والفضة (النقود)، فأكثر القول عند الإباضية حسب أبي سعيد الكدمي هو القول باعتبارها في الزروع والثمار[2]، لأنها وحسب الشماخي مال ظاهر[3].

وبتعبير أبي عبد الله محمد بن روح: إذا الشركاء لهم

(1) **الانتصار**، ج3، ص292.

(2) الكندي، **بيان الشرع**، ج18، ص5.

(3) **الإيضاح**، ج3، ص46.

ثلاثمائة صاع وجب على جميع أهلها فيها الزكاة، ولو وقع لكل واحد من الشركاء صاع واحد[1].

أما أبو الحواري فيشترط لاعتبار مبدأ الخلطة في الثمار عدم التمييز، فإذا كانت الثمرة مميزة وعارف كل واحد منهما ثمرة ماله فعلى كل واحد زكاة نفسه[2].

ويرى مالك بن أنس اعتبار الخلطة في النخل والزرع والكرومات والزيتون إذا كان لكل واحد منهم ما تجب فيه الزكاة[3].

وينسب ابن قدامة إلى أكثر أهل العِلم عدم تأثير الخلطة في غير السائمة كالذهب والفضة والزروع والثمار وعروض التجارة، ونسب إلى أحمد القول: الأوزاعي يقول في الزرع إذا كانوا شركاء يخرج لهم خمسة أو سبعة فيه الزكاة، قاسه على الغنم ولا يعجبني قول الأوزاعي، ثم أتبعه بتخريج القاضي وجهًا أنها تؤثر لأن المؤونة تخف إذا كان الملقح واحدًا والناطور والجرين[4]، وكذلك أموال التجارة الدكان والمخزن والميزان والبائع فأشبه الماشية[5].

فالحنابلة حسب ابن قدامة لا يعتبرون الخلطة في غير الماشية إلا ما خرجه القاضي من القياس على الماشية إذا

(1) الكندي، **بيان الشرع**، ج17، ص53.
(2) **جامع أبي الحواري**، ج2، ص38.
(3) **المدونة الكبرى**، ج1، ص401.
(4) (الجرين) موضع التمر الذي يجفف فيه.
(5) **الشرح الكبير**، ج2، ص544.

اتحد الملقح والناطور والجرين، لأنه يحمل معنى خفة المؤونة.

وقول الحنابلة في عدم اعتبار مبدأ الخلطة في غير الماشية وقول بعض الإباضية باشتراط عدم التمييز بين ثمار الشركاء يحمل معنى القراءة التعبدية، لأن إعمال مبدأ الخلطة تتحقق أهدافه واعتباراته (خفة المؤونة، التيسير على السعاة) ولو حصل التمييز فلا معنى لحصر الخلطة فيما لا يتميز، وقد يتميز المال عند أربابه لكن الساعي يراعي المال المجتمع.

أما الذهب والفضة فيرى الحنابلة عدم جريان الخلطة فيهما وهو رأي الشافعي[1].

وكذلك يرى بعض الإباضية وهو أكثر القول حسب أبي سعيد الكدمي[2].

وجاء في الزيادة على بيان الشرع: لو كانت المائتان بين اثنين أو أكثر من ذلك ففيها الزكاة[3]. وهذا الرأي يتفق مع رأي مالك بن أنس وتخريج القاضي أبي يعلى، وهذا الرأي يعتبر الخلطة في النقدين كما اعتبرها في الزروع والثمار وهو رأي مقاصدي لا يقف مع حدود حرفية النص، ولا يجري مبدأ الخلطة في بعض الأشياء دون بعض طالما وجدت المعاني المعتبرة في مبدأ الخلطة.

---

(1) ر. **الأم**، ج2، ص15.

(2) الكندي، **بيان الشرع**، ج18، ص5.

(3) الكندي، ج18، ص6.

أما اشتراط عدم التمييز بين مال الشركاء (الشيوع) فهو معنى يمكن قلبه بالنظر إلى المقصد الذي اعتبر لأجله مبدأ الخلطة وهو أن المصدق غير قادر على تمييز الأموال المختلطة (المجتمعة) إلا بالاستماع إلى الدعاوى وقد يقتضي الأمر تحليف المدعي إذا تخون، وهذا باب من الفساد أغلقه الشارع ولم يرد الوصول إلي هذه المنطقة، فالمال المجتمع يؤخذ منه الزكاة اعتبارًا للظاهر.

والشماخي يعلل القول بالخلطة في الزروع والثمار بكونها مالًا ظاهرًا، فأشبه الماشية، فهل يمكن اعتبار أموال الشركات مالًا ظاهرًا فتؤخذ منه الزكاة حسب مبدأ الخلطة؟

يرى عبد العزيز خياط التفرقة بين الأموال التي يخرجها الأشخاص الطبيعيون باعتبار أن الزكاة إنما تجب على المسلم البالغ العاقل الحر المالك للنصاب بالحدود التي حددها الشرع والأموال التي تخرجها الهيئات الاعتبارية مثل الشركات والمؤسسات، ويرى وجوب الزكاة في أموالها لأن المال اختلط بعضه ببعض فتدفع الشركات الزكاة، لأنه حسب رأيه لا يصبح الأشخاص ملاك الشركة منفصلين في ذمتهم، وإنما يصبح للشركة ذمة منفصلة ولها أهلية الأداء[1].

لأن مال الشركات مال ظاهر، فلا ينظر إلى نصيب كل شريك أو صاحب سهم بصفته الشخصية، وإنما إلى الشركة بصفتها الاعتبارية.

---

(1) الزكاة، ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص970.

المبحث الرابع

ضم الأصناف بعضها إلى بعض

[1] الإشكالية والخلاف الفقهي

يرى الفقهاء أن الثمار المختلفة إذا بلغ كل صنف منها النصاب وجبت زكاة كل صنف على حدة، لكنهم اختلفوا فيما إذا لم تبلغ هذه الأصناف النصاب إلا إذا جمعت بعضها إلى بعض، مثاله من حصد ما دون النصاب من البر ومثله من الشعير، فلا تجب الزكاة في أحدهما لعدم اكتمال النصاب لكنهما إذا ضما معًا بلغا النصاب، فهل يضمان حتى تجب فيهما الزكاة أم لا؟.

فالشماخي يذكر الخلاف ويعتمد رأي القائلين بالضم يقول: وهو آخر كلام أبي عبيدة، وقد كان أول قوله إنه لا زكاة في البر ولا في الشعير إلا ما بلغ ثلاثمائة صاع، ولا يضم بعضه إلى بعض[1]. وينقل الكندي القول بالضم عن محمد بن محبوب وموسى بن أبي جابر، كما ينقل خلاف وائل بن أيوب للأخير[2].

(1) **الإيضاح**، ج3، ص16.

(2) **بيان الشرع**، ج17، ص188.

ويرى ابن جزي أن القمح والشعير والسلت صنف واحد، والذرة والدخن والأرز صنف في المشهور، والقطاني صنف واحد، وهي الحمص والعدس والفول والترمس واللوبيا والجلبان[1].

وابن تيمية يرى مذهب مالك وهو القول بالضم[2]، أما الشافعي فلا يرى جواز ضم بعض الأصناف إلى بعض[3]، ونسب ابن رشد هذا القول أيضًا إلى أبي حنيفة وأحمد[4].

وكما سبق النقل عن ابن جزي في الأصناف التي تضم بعضها إلى بعض فإن هذا أيضًا موضع خلاف بين القائلين بجواز الضم، لأن مبدأ الضم يعتمد على المشابهة الظاهرية بين الأصناف من جهة وكذلك مدى الاعتماد عليها كطعام أساسي للناس، وهذان الاعتباران تتباين فيهما وجهات النظر،فابن جعفر لا يرى حمل شيء من الثمار على بعض إلا الشعير[5]، ويذكر الكندي قول أبي زياد: إن الزبيب يحمل على التمر في الصدقة، ثم ينقل القول بخلافه ويقول معقبًا على هذا الأخير: ويعجبني هذا القول وبه آخذ[6].

أما السالمي فلا يرى وجهًا للمشابهة بين التمر

(1) **القوانين الفقهية**، ص94.
(2) **مجموع فتاوى ابن تيمية**، ج25، ص23.
(3) **الأم**، مج1، ج2، ص38.
(4) **بداية المجتهد**، ج2، ص317.
(5) **الجامع**، ج3، ص81.
(6) **بيان الشرع**، ج17، ص187.

والزبيب، ويعتبر أن هذا من قبيل الشبه في الصورة، والشبه من أصله ضعيف، فكيف به إذا كان صوريًا[1]؟ وينقل أبو إسحاق قولًا أن الحبوب كلها صنف واحد[2] وهذا القول رغم عدم شهرته إلا أنه أكثر منطقية.

هذا بالنسبة إلى الزروع والثمار، أما الأنعام فلا يحمل بعضها على بعض باتفاق الفقهاء، وحصل الخلاف في حمل الذهب على الفضة والعكس، فأبو غانم الخراساني ينسب إلى عبد العزيز والربيع الرأي أنه: إذا كان لرجل عشرة مثاقيل من الذهب ومائة درهم من الفضة فحال عليها الحول فقولهما إن فيه الزكاة وبه نأخذ. ثم ينقل خلاف هذا الرأي عن ابن عباس أنه: ليس في شيء من ذلك زكاة[3].

وينسب الجيطالي القول بعدم جواز الحمل إلى ابن أبي ليلى وأبي عبيد والشافعي، والقول بجواز الحمل إلى الحسن والأوزاعي وقتادة والثوري ومالك وأبي حنيفة وأصحاب الرأي[4].

قال الشماخي: قال أصحابنا يضم كل واحد منهما إلى صاحبه ويستكمل به النصاب عند عجز كل واحد منهما عن النصاب، وذلك أنهما عندهم بمنزلة شيء واحد لاتفاقهما في المنفعة[5].

---

(1) **معارج الآمال**، ج14، ص127.
(2) **مختصر الخصال**، ص107.
(3) **المدونة الكبرى**، ج1، ص601.
(4) **قواعد الإسلام**، ج2، ص29.
(5) **الإيضاح**، ج3، ص47.

ومبدأ حمل بعض الأصناف على بعض يلغي بعض القيود التي قد يلتزمها المنهج الحرفي في الاستنباط.

ويبين ابن رشد سبب الخلاف ويختزله في السؤال: هل المراعاة في الصنف الواحد هو اتفاق المنافع، أو اتفاق الأسماء؟ فمن قال: اتفاق الأسماء قال: كل ما اختلفت أسماؤها فهي أصناف كثيرة، ومن قال: اتفاق المنافع قال: كل ما اتفقت منافعها فهي صنف واحد وإن اختلفت أسماؤها[1].

فهاتان الرؤيتان إحداهما تراهن على المضمون اللفظي (الحرفي) للأسماء بينما تراهن الأخرى على المضمون المعنوي (المقاصدي)، الذي يتعدى حدود الأسماء إلى المنافع.

وبشكل خاص يبين الجيطالي سبب الخلاف في حمل الذهب على الفضة بقوله: هل وجوب الزكاة في كل واحد منهما لعينه أو لعلة تعمهما، وهي كونهما رؤوس الأموال وقيمة المتلفات واتفاق المنافع[2]؟، ومن غير شك فإن الأحكام الشرعية منوطة بالعلل والحكم والمعاني لا بالألفاظ والمسميات كما يقول الغرياني[3].

ومن حيث جباية الزكاة فإن حمل الأصناف على بعضها يضيف إلى حصيلة الزكاة، كما يسهل الأمر على

(1) **بداية المجتهد**، ج1، ص318.
(2) **قواعد الإسلام**، ج2، ص29.
(3) **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، ص313.

الجباة حين تضاف هذه الأصناف بعضها إلى بعض وتؤخذ الزكاة من مجموعها مما يعني أن تغييرًا حصل لمصلحة الجانب الإجرائي على حساب القراءة التعبدية التي تريد معاملة كل صنف على حدة.

[2] الاعتبارات النصية

استدل القائلون بجواز حمل بعض الأصناف على بعض في الزكاة بعدد من الأدلة النصية.

أولها: حديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[1]. قال ابن بركة: والوسق يشتمل على جملة تكال سواء كانت من جنس واحد أو من أجناس مختلفة[2]. وقد ساق ابن بركة هذا الاحتجاج في معرض استدلاله لرأي ابن محبوب، لكن من يتأمل هذا الاستدلال وهو في حقيقته استدلال بكون هذه الحبوب مكيلة يجد أنه يتناسب مع القول بإعمال مبدأ الحمل في كل الحبوب دون استثناء، لأن الكيل لا يختص به نوع من الحبوب دون آخر ولعل هذا من خطأ النساخ.

ثانيها: من كتاب رسول الله ﷺ لعمر بن حزم: «في النخل والزرع قمحه وسلته وشعيره

(1) **الربيع** برقم (332).

(2) **الجامع**، ج1، ص618.

فيما سقي من ذلك كله بالرشا نصف العشر، وفيما سقي بالعين أو كان عثريًا تسقيه السماء أو بعلًا لا يسقى العشر من كل عشرة واحد»[1]. وقد ساق هذا الحديث مالك للدلالة به على قوله إن القمح والشعير والسلت هذه الثلاثة الأشياء يضم بعضها إلى بعض في الزكاة.

ثالثها: أن عمر بن الخطاب أخذ من الحنطة التي كان أنباط[2] الشام يقدمون بها المدينة نصف العشر، وأنه أخذ من القطنية العشر، قال [يعني مالكًا]: فجعل القطاني كلها شيئًا واحدًا، وجعل الحنطة من غيرها[3].

وقد أورد هذا الدليل ابن سلام في سياق الاستدلال لرأي مالك لكن الشافعي لم يرتض هذا الدليل يقول: وقد أخذ النبي ﷺ من التمر والزبيب وما أنبتت الأرض مما فيه زكاة العشر، وكان اجتماعه في أن فيه العشر غير دال على جمع بعضه إلى بعض، وقد أخذ عمر من النبط من الزبيب والقطنية العشر، فيضم الزبيب إلى القطنية[4].

والشافعي لا يرى في اجتماع القطاني في سياق واحد أنها تأخذ حكم الصنف الواحد في النصاب، ولا اجتماعها

---

(1) **المدونة الكبرى**، ج1، ص606.

(2) (النبيط) قوم ينزلون بالبطائح بين العراقين والجمع أنباط.

(3) **الأموال**، ص571.

(4) **الأم**، مج1، ج2، ص39.

في أخذ العشر منها ويستدل على رؤيته هذه بعدد من النصوص التي تجتمع فيها بعض الأصناف (التمر والزبيب) (الزبيب والقطنية)، الأمر الذي يلزم صاحب الاستدلال بأحد موقفين: إما القول بالحمل في هذه الأصناف أيضًا أو ترك الدليل.

رابعها: عن عكرمة في أذهاب[1] شعير وأذهاب دخن، إذا جمعت بلغت الزكاة، وإذا لم تجمع لم تبلغ، قال: تجمع. يقول أبو عبيدة بعد أن روى هذا الأثر: فلا أعرف في ضم الحبوب بعضها إلى بعض غير هذا الحديث، وقول مالك[2]. يقول ابن سلام هذا رغم روايته قبل صفحة واحدة للرواية عن عمر لكنه لعله لم ير فيها دليلًا صريحًا لهذا لم يعتبرها، أما هذه الرواية الأخيرة فهي صريحة في المسألة إلا أن الشافعي لم يتعرض لها.

ومن خلال هذا العرض لنصوص القائلين بجواز حمل بعض الأصناف على بعض في الزكاة يتضح للباحث قصور بعض الأدلة التي استند إليها، لاسيما الرواية عن عمر وحديث عكرمة وحديث كتاب النبي ﷺ لعمرو بن حزم عن الوفاء للتفصيلات الفقهية للقائلين بمبدأ الحمل:

(1) (ذَهَب) محركة مكيال لأهل اليمن جمعه ذهاب وأذهاب.

(2) ابن سلام، **الأموال**، ص572.

ـ كقول ابن جعفر إن الحمل بين البر والشعير فقط[1].

ـ وكقول مالك إن الحمل بين القمح والشعير والسلت[2].

ـ وكقول ابن جزي الذي يتفق مع مالك فيما سبق ويخالفه في اعتبار الذرة والدخن والأرز صنفًا، وأن القطاني صنف[3]. وهكذا يبقى الاستدلال بحديث الوسق واعتبار الكيل هو الذي يجمع الحبوب كما تجمع المالية الدراهم والدنانير.

[3] الاعتبارات العقلية

يمكن تقسيم القائلين بجواز الضم بشكل عام إلى فئات ثلاث:

الأولى: القائلون بجواز حمل الذهب على الفضة والعكس دون غيرهما.

الثانية: القائلون بحمل الذهب على الفضة وحمل بعض الحبوب على بعض.

الثالثة: القائلون بحمل الذهب على الفضة وحمل جميع الحبوب على بعضها.

ودائرة الحمل في الفئة الأولى هي الأضيق، وأوسعها

(1) **الجامع**، ج3، ص81.

(2) **المدونة الكبرى**، ج1، ص406.

(3) **القوانين الفقهية**، ص94.

هي الفئة الثالثة، في حين تمثل الفئة الثانية الموقف الوسط، وقد عملت جميع هذه الفئات على تثبيت مبدأ الحمل من خلال استجلاء المعاني والحكم المرتبطة به، فأبو حنيفة وأصحاب الرأي وإن كانوا لا يرون الضم في الحبوب إلا أنهم يرون الضم في الذهب والفضة، فالموصلي يبرر مبدأ الضم فيهما بأنهما متحدان في معنى المالية والثمنية، والزكاة تعلقت بهما باعتبار المالية والثمنية.

ثم يتبع هذا التعليل باعتبار آخر يقول: فيضم نظرًا للفقراء[1]. أي إن الضم إنما هو لأجل الفقراء، لأن من لديه من الذهب ما لا تجب فيه الزكاة، ولديه من الفضة مثل ذلك، لن يخرج الزكاة لكن بضمهما معًا وبلوغها النصاب يمكن إخراج الزكاة والتوسعة على الفقراء، وعدم ضم مثل هذه الأموال تفويت لفرص كثيرة قد تكون أقرب إلى مقاصد الدين وأهدافه.

ويذكر الشماخي أن قول أبي عبيدة بضم البر إلى الشعير يعتمد القياس على الذهب والفضة[2]. وهذا ما ذكره أيضًا ابن سلام أن من حجة مالك في ضم الشعير إلى الحنطة الذهب يضاف إلى الفضة في الزكاة[3].

أما السالمي فقد ذكر أنه لما كانت زكاة واحدة ووقت

(1) **الاختيار**، ج1، ص144.
(2) **الإيضاح**، ج3، ص16.
(3) **الأموال**، ص571.

واحد كانت كالدراهم والدنانير يحمل بعضها على بعض، لكنه رد هذا القياس بحكم كونه لا يرى الحمل في الحبوب بأن اتحاد الوقت ليس بعلة يوجب جمع المختلفين[1].

والقياس الذي اعتمده مالك في ضم الحنطة إلى الشعير واعتمده أبو عبيدة في ضم البر إلى الشعير يقتضي منطقيًا توسيع هذه الدائرة وعدم الوقوف به في دوائر ضيقة وإن كانت الدوائر الثلاث التي صنفها ابن جزي تعتبر الأقرب إلى القول بالحمل في جميع الحبوب[2].

لكن مالكًا يرى أن هناك جامعًا بين القمح والشعير والسلت والحنطة بالقياس، وهو أنها قوت الناس كما يذكر ذلك عنه ابن سلام[3]. وهذا يعني أنها طعام أساسي للناس لذلك تحمل على بعضها، ولا يخلو هذا الرأي من البعد التاريخي فحياة الناس تختلف من عصر لآخر ومن مكان لآخر، وكذلك القوت فما يعتبر طعامًا أساسيًا في وقت ومكان قد لا يعتبر كذلك في وقت ومكان آخرين.

ويذكر الشافعي اعتبارًا آخر للقائلين بمبدأ الحمل وهو أن اسم القطنية يجمع الحمص والعدس، لكنه يرد هذا الاعتبار بالقول: نعم قد يفرق لها أسماء ينفرد كل واحد منها باسم دون صاحبه، وقد يجمع اسم الحبوب معها

(1) **معارج الآمال**، ج14، ص129.
(2) ر، **القوانين الفقهية**، ص94.
(3) **الأموال**، ص571.

الحنطة والذرة فلا يضم بجماع اسم الحبوب ولا يجمع إليها، ويجتمع التمر والزبيب في الحلاوة، وأن يخرصا ثم لا يضم أحدهما على الآخر[1]. فالاستدلال يعتمد على الإطلاق اللفظي للكلمة وهذا ما يعارضه الشافعي وينقضه ويذكر بعض الإلزامات التي قد لا يلتزمها ولا يقول بها بعض القائلين بمبدأ الحمل.

لكن الشافعي لا يخرج عن إطار الاستدلال اللفظي وإن بشكل مختلف قليلًا، فهو يوظف الأسماء والمصطلحات ويستثمرها فقهيًا للقول برفض مبدأ الحمل، يقول: ولا يضم الدخن إلى الجلبان ولا الحمص إلى العدس ولا الفول إلى غيره، ولا حبة عرفت باسم منفرد دون صاحبها وخلافها بائن في الخلقة والطعم والثمر إلى غيرها[2].

وكما يتنافى هذا المنطق الحزمي (نسبة إلى ابن حزم) مع منطق التشريع وأهدافه واعتباراته فكذلك أيضًا تحمل اعتبارات القائلين بمبدأ الحمل بعض الهشاشة الأمر الذي سهّل على الشافعي الرد عليها لاعتمادها على الإطلاقات اللفظية (القطاني، الحبوب) وعدم الظفر بنص يرفع الخلاف ويؤصل للمسألة.

وما صنعه الشافعي لا يخرج عن الإطار الفكري الذي أسس له وهو تقنين الفقه وأصوله للابتعاد به عن يد السلطة

---

(1) **الأم**، مج1، ج2، ص39.

(2) ن.م.

السياسية العابثة، وكذلك سد الطريق أمام الفقيه حتى لا يصل إلى هذه الدرجة من التغيير لما تقتضيه قواعد اللغة والدلالات اللفظية والمنطق الأصولي، لأنها مناطق حساسة قد تتسع فتخرم نظام الشريعة، فلا بد من الاعتصام بالدلالة اللغوية، ولو كان ذلك على حساب مقاصد الأحكام وأهداف التشريع.

لكن هذا المحذور الذي حاول تجنبه الشافعي واقع ضمن ممارسات الصدر الأول وهذا ما جاءت الدراسة لإثباته لاسيما في الفصل المتعلق بمرونة فقه الزكاة وإمكانيات التحريك فيه.

[4] إعمال مبدأ الحمل رغم اختلاف زمان ومكان الثمار

توسع بعض القائلين بمبدأ الحمل في الزكاة توسعًا أفقيًا ورأسيًا، تمثل في ضم الثمار مهما اختلف المكان إذا اتحدت في الملك وضم الثمار أيضًا إذا تقاربت مواعيد الإثمار والحصاد على خلاف في أقل الزمان وأكثره.

فالشماخي يذكر الخلاف فيمن كانت له زراعتان أدركت إحداهما قبل الأخرى بشهر أو بأقل أو بأكثر، إلا أنه في سنة واحدة حيث بلغت إحداهما ثلاثمائة صاع، وعجزت الأخرى عن ذلك وذكر في ذلك قولين اثنين:

الأول: أن الصدقة في ذلك، وتحمل إحداهما على الأخرى، إذا كان بينهما أقل من ثلاثة أشهر.

الثاني: كل ما جمعته السنة الواحدة من ذلك يضم بعضه إلى بعض[1].

أما محبوب بن الرحيل فيرى فيمن يزرع الذرة زراعة مختلفة ولها أسماء بعضها أقدم من بعض، فيحصد بعضها قبل بعض ويأكلها، وتدرك الأخرى بعدها بأشهر، إن كان الذي حصد أولًا لا تجب فيه الزكاة فليس عليه شيء حتى يدرك بعضها بعضًا، وما أكل أو باع أو تلف فليس عليه شيء، وما بقي في يده إلى حصاد القطعة الأخرى ثم يجمعها جميعًا زكاه إن كان من جنس[2].

فمحبوب يرى حمل الثمار على بعضها مهما اختلفت أزمانها، لكن ذلك لا يمنع صاحب الثمرة قبل أن تجب فيها الزكاة من الأكل والبيع وسائر التصرفات التي قد يحتاج إليها لضرورة الحياة.

ويبرر الشماخي ميله إلى اعتبار ما جمعته السنة محلًا للضم أن ثمرة كل سنة غير ثمرة سنة أخرى، فإذا صح هذا فما جمعته السنة فهو بمنزلة ثمرة واحدة لأن العادة في الثمرة لا تكون في السنة مرتين، فما خرج عن العادة فحكمه حكم الأصل[3].

فهو بهذا يقيس الزروع التي قد تزرع غير مرة في السنة على الأشجار التي لا تثمر إلا مرة واحدة في السنة؛

(1) **الإيضاح**، ج3، ص17، بتصرف.
(2) الكندي، **بيان الشرع**، ج17، ص185.
(3) **الإيضاح**، ج3، ص17.

حيث إن الاتفاق حاصل على أن ثمار كل سنة لها حكم غير حكم السنة بعدها أو قبلها، فالسنة معتبرة في الثمار فلا مانع من اعتبارها في الزرع.

ومذهب مالك أيضًا اعتبار حمل الثمار على بعضها ولو اختلفت البلدان، يقول: وإن كانت كرومه متفرقة في بلدان شتى جمع بعضها إلى بعض[1].

وكذلك ابن تيمية يرى أيضًا مبدأ ضم الثمار بعضها إلى بعض فإنه يعتبر العام محددًا زمنيًا لحمل الثمار على بعضها، يقول: ويضم زرع العام بعضه إلى بعض ولو كان بعضها صيفيًا وبعضه شتويًا، وكذلك الثمر ولو كان في بلدان شتى إذا كان الرجل واحدًا[2].

لقد أخذت نظرية حمل بعض الأصناف على بعض امتدادات فوق أصل النظرية، إذ هي بالأساس حمل الأصناف على بعضها حتى يكتمل النصاب لكنها لم تتوقف عند هذا الحد بل جاوزته إلى حمل ما فرقه الزمان والمكان بعضه على بعض حتى يكتمل النصاب، في تطور يستلهم ثوابت الفقه والمبادئ العامة للتشريع، على اعتبار أنه مال بلغ النصاب فلا يضيره إذا اختلفت أصنافه ما دامت حبوبًا، ولا يضيره اختلاف الزمان والمكان إذا اتحد الملك، وهذا يدفع إلى القول إن تطورًا نوعيًا حدث في الجوانب الإجرائية والتنظيمية لفريضة الزكاة، على حساب القراءة

(1) **المدونة الكبرى**، ج1، ص402.

(2) **الفتاوى**، ج25، ص23.

التعبدية، التي تتمسك بدلالات اللغة في تباين الأصناف بعضها عن بعض، وتشترط نصابًا لكل صنف بمعزل عن أي رؤية تكاملية للقضية.

وهكذا تتكامل نظرية حمل الثمار بعضها على بعض على أن الأمر الهام الذي أود التأكيد عليه هو التساؤل التالي: أليس في القول بمبدأ الحمل تنازلًا ـ ولو غير مباشر ـ عن مبدأ النصاب والتمسك الحرفي بشرطيته؟ أم أن للواقع الزراعي في المناطق العربية أعني به انتشار الزراعة غير التجارية التي قد لا تبلغ النصاب في أكثر محاصيلها؟ إضافة إلى الرغبة في توسيع حق الفقراء في أموال الأغنياء تأثيرًا مباشرًا في القول بمبدأ الحمل؟.

إن الجانب الإجرائي والحس التنظيمي كانا حاضرين بقوة في الخطاب الفقهي إن على مستوى نصوصه المؤسسة أو أقوال الفقهاء، وما يثير الدهشة والاستغراب تلك المقولة التي أطلقها كارل بروكلمان أن الفرض الخامس من فروض الإسلام انتهى إلى أن يكون ضريبة للدولة من خلال تطور المجتمع الإسلامي[1]. فما مدى دقة هذه المقولة؟ وما هي الاعتبارات التي قامت على أساسها؟ وهل منها مراعاة فقه الزكاة للجوانب الإجرائية؟ أم أن الموضوع لا يعدو سوء فهم لأهداف التشريع بظنه أنها يجب أن تكون شعائرية؟ أم تراه يشير إلى الاستغلال السياسي السيئ لهذا المال عبر العصور؟

(1) **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص78.

الفصل السادس

القراءة التعبدية ونظرة في شروط الزكاة

المبحث الأول: اشتراط البلوغ والعقل

(1) الإشكالية والطرح الفقهي

(2) التكييف الأصولي لاشتراط البلوغ والعقل

(3) قراءة في الأدلة النصية

(4) قراءة في الأدلة العقلية

المبحث الثاني: اشتراط النية

(1) الإشكالية الفقهية

(2) قراءة في قول الأوزاعي

(3) وجوب النية إذا أخذ الزكاة ولي الأمر

(4) من مسائل النية في فقه الزكاة

المبحث الثالث: اشتراط السوم

(1) الإشكالية والطرح الفقهي

(2) قراءة في الأدلة النصية

(3) قراءة في المعاني والاعتبارات العقلية

المبحث الأول

اشتراط البلوغ والعقل

[1] الإشكالية الفقهية:

لم يقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب الزكاة على المسلم البالغ العاقل لكنه وقع عندما تخلفت بعض الشروط، كالبلوغ فوقع الخلاف في زكاة أموال الصبي، والعقل فوقع الخلاف في زكاة أموال المجنون، وسبب الخلاف كما صوره الشماخي: هو اختلافهم في مفهوم الزكاة الشرعية هل هي عبادة كالصلاة والصوم أم هي حق واجب للفقراء على الأغنياء؟

فمن قال إنها عبادة اشترط فيها البلوغ، ومن قال إنها واجب للفقراء والمساكين في أموال الأغنياء لم يعتبر في ذلك بلوغًا من غيره[1]، وبتعبير آخر هل هي في الأموال أم في الأبدان حسب الداوودي[2]؟ ونظرًا إلى ترجُّح الزكاة بين الاعتبارين التعبدي والمالي امتد الخلاف إلى مسألة الزكاة في أموال اليتامى والمجانين إذ هما وفق الاعتبار

(1) **الإيضاح**، ج3، ص6.

(2) **الأموال**، ص290.

التعبدي غير مكلفين لأنها (حق في الأبدان)، أما وفق الاعتبار المالي فإنها (حق في الأموال) والحق يجب في المال بغض النظر عن أهلية التكليف.

فذهب الجمهور إلى وجوب الزكاة في أموالهما، وذهب البعض إلى أن الولي لا يخرجها ولكن يحصيها فإذا بلغ أعلمه قال السالمي: وهو قول بعض أصحابنا[1]. ومنهم من رآه مخيرًا في ذلك إن شاء أخرجها وإن شاء لم يخرجها، ثم يكون حينئذ هو المتعبد بإخراج زكاته، والمخاطب بها دونه لأن قول المحتسب فيما أخبره به من أمر زكاته حجة عليه بعد بلوغه[2].

وذهب الحنفية إلى عدم الوجوب[3]، وذهب أبو حنيفة إلى وجوب العشر في زروعهما وثمارهما دون غيره[4].

وهذه الأقوال الأربعة هي في الأصل قولان اثنان: القول بالوجوب وتفرّع منه القول بالإحصاء والقول بالتخير، أما القول بعدم الوجوب فتفرع منه القول بوجوب عشر الزروع فقط، بناء على تأصيل أبي حنيفة أن العشر إنما هو حق الأرض، شأنه شأن الخراج، يقول السرخسي: فإن مؤونة الأرض النامية الخراج، وكذلك النفقة وجوبها لحق العبد بطريق المؤونة بخلاف الزكاة[5].

(1) **معارج الآمال**، ج14، ص83.
(2) البوسعيدي، **لباب الآثار**، ج2، ص320.
(3) ر. السرخسي، **المبسوط**، مج1، ج2، ص149.
(4) ر. الموصلي، **الاختيار**، ج1، ص147.
(5) **المبسوط**، مج1، ج2، ص150.

وعلى هذا فإن رأي الأحناف باشتراط البلوغ في وجوب الزكاة يدفع باتجاه القراءة التعبدية بنحو أكثر صراحة من القول باشتراط النية، وكلا القولين تنتظمهما القراءة التعبدية، فالموصلي يذكر أن الصبي والمجنون غير مخاطبين بالعبادات، وهي (أي الزكاة) من أعظم العبادات لأنها أحد مباني الإسلام وأركانه[1]. وينسب السرخسي القول إلى علي وابن عباس أنهما قالا: لا تجب الزكاة على الصبي حتى تجب الصلاة عليه[2].

أما مغنية فلا يرى زكاة على غير البالغ، وينسب إلى جعفر الصادق القول: ليس في مال اليتيم زكاة وليس عليه صلاة، وليس على جميع غلاته من نخل أو زرع أو غلة زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة، وكان عليه مثل ما على غيره من الناس[3].

فتشبيه الزكاة بالصلاة كان حاضرًا لإضفاء المزيد من العمق في البعد التعبدي الأمر الذي يحاول استبعاده الطرف الآخر تارة عن طريق التأكيد على أنواع المال المشمولة بالزكاة، فقد سئل مالك عن أموال الصبيان والمجانين هل فيها زكاة؟ فقال: في أموالهم الصدقة وفي حروثهم وفي ناضهم وفي ماشيتهم وفي ما يديرون التجارة[4]. وتارة عن

(1) **الاختيار**، ج1، ص130.

(2) **المبسوط**، مج1، ج2، ص149.

(3) **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص61.

(4) **المدونة الكبرى**، ج1، ص311.

طريق نفي قيود البلوغ أو العقل يقول ابن بركة: الزكاة في مال كل مسلم بالغًا كان أو غير بالغ مغلوبًا على عقله أو عاقلًا[1].

[2] التكييف الأصولي لاشتراط البلوغ والعقل

حاول الأصوليون جمع كلمة الفقهاء في مسألة زكاة أموال الصبيان والمجانين، من خلال تنزيل المسألة على نوعي الخطاب المتوجهين من الشارع إلى المكلفين، وهما:

أ) خطاب التكليف: وهو ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخييره بين فعل والكف عنه، كقوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[2] ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾[3] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[4].

ب) خطاب وضع: وهو ما اقتضى وضع شيء سببًا لشيء أو شرطًا له أو مانعًا منه، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[5] فإقامة الصلاة سبب لوجوب الوضوء، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ

(1) **الجامع**، ج1، ص601.

(2) **سورة المائدة**، الآية: 1.

(3) **سورة الإسراء**، الآية: 32.

(4) **سورة الجمعة**، الآية: 10.

(5) **سورة المائدة**، الآية: 6.

ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾[1] فالاستطاعة شرط في وجوب الحج، وكقوله ﷺ: (القاتل لا يرث)[2] فجعل القتل مانعًا من الإرث[3].

ورغم محاولة التأصيل هذه إلا أن الخلاف ظل قائمًا.

فالزكاة عند أبي حنيفة من خطاب التكليف، وهي عند الجمهور من خطاب الوضع مما يعفيهم من اشتراط البلوغ والعقل، هذا إضافة إلى التداخل بين المفهومين، فحسب القرافي إن معنى خطاب الوضع قول الله تعالى: إذا وقع هذا في الوجود فرتبوا عليه هذا الحكم وقد يقع معه التكليف كالزنى سبب الحد[4].

ورغم قول مغنية باشتراط البلوغ والعقل في الزكاة إلا أنه لا يصح لديه الاستدلال على نفي الزكاة في مال الصبي والمجنون بحديث: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق»[5]، لأن هذا الحديث إنما ينفي المؤاخذة والحكم التكليفي دون الحكم الوضعي وهو هنا ثبوت الزكاة في مال المجنون والطفل[6].

أما القرافي فبعد ما ذكره من الخلاف حول توصيف

---

(1) **سورة آل عمران**، الآية: 97.

(2) **البيهقي** برقم (12243).

(3) خلاف، **علم أصول الفقه**، ص110 (بتصرف).

(4) ر. القرافي، **الذخيرة**، ج3، ص52.

(5) **أبو داود** برقم (4398).

(6) **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص61.

الزكاة بين كونها من خطاب التكليف أو الوضع وبعد ما ذكره من تداخل بين المعنيين سارع مباشرة إلى الاستشهاد بالروايات، وكأنه أحس أن التكييف الأصولي للمسألة لا يسعفه في الاستناد إليه وحسم الخلاف فهرع إلى الشواهد النصية[1].

وأصول الفقه الذي أسس له الشافعي كان المراد منه تقنين منهج يوصل إلى فهم معقول ومضبوط للنص، تتوحد به الآراء لدى سائر العلماء، ضمن مسعى لتقليل الخلاف وتقليصه إلى أضيق الحدود، لكن هذا الهدف لم يتحقق إذ ظل الخلاف كما هو والسبب كما يقول ابن عاشور: لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع[2].

[3] قراءة في الأدلة النصية

استدل طرفا النزاع في المسألة بعدد من الأدلة النصية نوجزها فيما يلي:

أولاً: الأدلة للقائلين باشتراط البلوغ والعقل

قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾[3]. قالوا: والتطهير إنما يكون من الذنوب ويكون أيضًا على التقرب ولا ذنب على طفل ولا تقرب منه[4]. وقد رد على هذا الاستدلال ابن بركة بقوله: هذا شيء لا يوصل إلى

---

(1) ر. **الذخيرة**، ج3، ص52.

(2) **مقاصد الشريعة**، ص118.

(3) **سورة التوبة**، الآية: 103.

(4) الراشدي، **الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة**، ص530.

علمه قد يجوز أن ينفع الله الطفل إذا بلغ بما أخرج الإمام والوصي والمتولي له من ماله قبل بلوغه واستدل بحديث: «ألهذا حج؟ قال: نعم ولك أجر»[1][2].

كما استدلوا بحديث: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق»[3]، ويرى السرخسي أن في إيجاب الزكاة عليه إجراء القلم عليه فإن الوجوب يختص بالذمة ولا يجب في ذمة الولي فلابد من القول بوجوبه على الصبي، وهذا ما جاء بنفيه الحديث كما يقول السرخسي[4].

وقد سبق نقل كلام مغنية في اعتبار أن النفي واقع على المؤاخذة لكنه لا ينفي الوجوب[5]، ويرى ابن قدامة أن الحديث أريد به رفع الإثم والعبادات البدنية[6].

ويرى ابن بركة أنه لو كان ما احتجوا به من قول النبي ﷺ من رفع القلم عن الصبي يسقط الزكاة من ماله مع قوله ﷺ: «أمرت أن آخذها من أغنيائكم»[7] فالصبي إذا كان ذا مال فهو مستحق لاسم الغني بظاهر قول النبي ﷺ[8].

(1) **أبو داود** برقم (1736).
(2) **الجامع**، ج1، ص602.
(3) **أبو داود** برقم (4398).
(4) **المبسوط**، مج1، ج2، ص381.
(5) **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص61.
(6) **المغني**، ج2، ص489.
(7) **البخاري** برقم (1496).
(8) **الجامع**، ج1، ص630.

لكن المتأمل في الدليل الأول (تطهرهم بها) وأن غير المكلف ليس بحاجة إلى التطهير يرى أن هذا ليس بدليل ولهذا قال ابن بركة: إن هذا ليس مما يوصل إلى علمه.

ذلك أن من عادة التشريع الاستعانة بالأمور الوهمية في تحقيق المقاصد الشرعية[1]، ففيمن وقصته الناقة فمات قال رسول الله ﷺ: «لا تحنطوه ولا تخمروا وجهه فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبيًا»[2].

قال مالك: وإنما يعمل الرجل ما دام حيًا فإذا مات انقضى العمل[3].

وروي أن عبد الله بن عمر كفن ابنه واقدًا بن عبد الله حين مات بالجحفة وهو محرم وقال: لولا أننا حرم لطيبناه[4].

وفي الشهيد: «إنه يجيء يوم القيامة اللون لون الدم والريح ريح المسك»[5]. يقول ابن عاشور: فيتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله هي بقاء دمه... لكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ لغسل موتى الجهاد، فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح، من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص188.
(2) **البخاري** برقم (1265).
(3) **الموطأ** برقم (722).
(4) **الموطأ** برقم (722).
(5) **البخاري** برقم (2803).

الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة[1].

وعلى هذا فإن تعليل الزكاة بالطهارة يأتي من هذا القبيل، فإن الله لما علم شح الناس بالأموال واستئثار كل إنسان بما ملك، ربط بين الزكاة والطهارة من الذنوب التي لا يخلو منها أحد مما يدفع النفوس إلى أن تسخو بها، يقول ابن عاشور: واعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح للكون مقصدًا شرعيًا للتشريع فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقًا للدعوة والموعظة، فعلى الفقيه أن يفرق بين المقامين فلا يذهب يفرع على تلك المواعظ أحكامًا فقهية لأن ذلك من الجهالة[2]. وعلى هذا فإن الطهارة في الزكاة هي للترغيب فيها والحث عليها، وليست علة تدور عليها الأحكام حتى يقال بأن غير المكلف لا يتصور الطهارة في حقه لأنه خلو من الذنوب.

ثانيًا: الأدلة للقائلين بعدم اشتراط البلوغ والعقل

قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤﴾[3]. يقول عبد العزيز خياط بعد أن أورد هذا الدليل: فاعتبروا الحق في المال[4].

(1) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص187.
(2) ن.م، ص188.
(3) **سورة المعارج**، الآية: 24.
(4) الزكاة، ضمن **الإدارة المالية في الإسلام**، ج3، ص928.

واستدلوا أيضًا بعدد من المرويات:

- حديث: ألا من ولي يتيمًا له ماله فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة[1]. وفي سنده ضعف[2].

- حديث: اتجروا بأموال اليتامى وأعطوا صدقتها[3]. وهو ضعيف السند[4].

- حديث: ابتغوا بأموال اليتامى لا تذهبها الزكاة[5].

أما السرخسي فيفسر قوله ﷺ: «كيلا تأكلها الصدقة» أي النفقة، ويستدل على هذا التفسير بأنه أضاف الأكل إلى جميع المال والنفقة هي التي تأتي على جميع المال دون الزكاة[6].

وروى ابن سلام العديد من الآثار عن الصحابة والتابعين تذهب إلى وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون[7].

---

(1) **الترمذي** برقم (641).
(2) ر. هراس، **الأموال لابن سلام**، ص547.
(3) **عبد الرزاق** برقم (6989).
(4) ر. تامر، **المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس(الهامش)**، ج1، ص311.
(5) أبو عبيدة، **الأموال**، ص547 و548.
(6) **المبسوط**، مج1، ج2، ص150.
(7) ر. **الأموال**، ص546.

أما ابن بركة فقد سلك طريقًا أخرى للاستدلال نظرًا إلى الشك في صحة المرويات يقول: فإنا لم نقل إن الزكاة كلها وجبت بآية واحدة فيحمل الخلق على حكمها، قال الله جل ذكره: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1] فلا يدخل في هذا الخطاب إلا عاقل بالغ، وقال: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[2] فلا يدخل في هذه الآية إلا من تكون الزكاة طهارة له، وقال النبي ﷺ: «أمرت أن آخذها من أغنيائكم»[3] فكل من وقع عليه اسم الغني من المسلمين صغيرًا كان أو كبيرًا عاقلًا كان أو مجنونًا فالإمام مأمور بأخذ الزكاة من ماله[4]. وبهذه الطريقة تجنب كل المرويات مثار الشك وجمع الآيات ذات الصلة بالموضوع وعمل على تحليلها والربط بينها بشكل منطقي.

[4] قراءة في الأدلة العقلية

استند طرفا النزاع في المسألة إلى عدد من الاعتبارات والمعاني فالسرخسي مثلًا يفسر لماذا تعتبر الزكاة أحد أركان الدين؟ ويجيب بأن المقصود من أصل الدين معنى العبادة، ثم يستدل على رأيه هذا بأن المتصدق يجعل ماله لله تعالى ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية له من

(1) **سورة البقرة**، الآية: 43.

(2) **سورة التوبة**، الآية: 103.

(3) **البخاري** برقم (1496).

(4) **الجامع**، ج1، ص602.

الله تعالى، مستدلًا بالآيات: ﴿هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾[1] ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[2] يقول: وبجعل المال له خالصًا يكون عبادة خالصة، ولهذا يحصل به التطهير وبه تبين أنه ليس فيه حق العباد لأن الشركة تنافي معنى العبادة[3].

وفي هذا الاعتبار يطرح السرخسي كل معاني المالية من الزكاة والأهداف الاجتماعية حتى تكون خالصة لله تعالى، لأن القول بأن للفقراء حقًا في المال يتنافى مع العبادة الخالصة وهذا تسطيح لمعاني الزكاة الغرض منه إثبات منطقية القول باشتراط النية في الأداء والبلوغ والعقل في الوجوب، ثم يبني عليه القول بعدم شرعية إخراج الولي الزكاة عن القاصر، لأن الولاية ثبتت من غير اختياره، وشرعًا مثل هذه الولاية لا تتأدى بها العبادة.

أما القائلون بعدم اشتراط البلوغ والعقل فلهم أيضًا اعتباراتهم ويأتي في مقدمتها رفض المشابهة بين الزكاة والصلاة، فابن بركة يعتبر تشبيه الصلاة بالزكاة غلطًا لأن الصلاة عمل البدن ليس لأحد فيه حق، والزكاة دين لقوم في ماله يخرجها هو ويخرجها غيره بأمره ويخرجها الإمام إلى أهلها إذا غاب أو منعها بغير رأيه، لأن الإمام حاكم

(1) **سورة البقرة**، الآية: 103.
(2) **سورة البقرة**، الآية: 245.
(3) **المبسوط**، مج1، ج2، ص150.

يحكم بما يثبت عنده من حق على الغائب والحاضر والممتنع[1]. وهذه الرؤية تخالف ما طرحه السرخسي وتلحظ في الزكاة الجانب المالي والأهداف الاجتماعية بشكل أكثر تكاملًا.

أما ابن قدامة فيرى أن الزكاة حق متعلق بالمال، فأشبه نفقة الأقارب والزوجات، وأروش الجنايات وقيم المتلفات[2]. ويرى ابن سلام أن شرائع الإسلام لا يقاس بعضها ببعض، لأنها أمهات تمضي كل واحدة على فرضها وسنتها، ثم يمضي ليذكر عددًا من الفروق، منها أن الزكاة تخرج قبل حلها ووجوبها فتجزئ عن أصحابها في قول أهل العراق، وأن الصلاة لا تجزي إلا بعد دخول الوقت، ومنها أن الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة، ثم يقول فأين يذهب الذي يقيس الفرائض بعضها ببعض عما ذكرنا[3]؟.

وابن سلام بهذه الفروق التي ذكرها بين الزكاة وبقية شرائع الإسلام إنما يسعى إلى تحديد نطاق القراءة التعبدية حتى لا تمتد على حساب القراءة المقاصدية.

كما استندوا إلى اعتبار آخر وهو أن مقصود الزكاة هو سد خلة الفقراء من مال الأغنياء، شكرًا لله تعالى، وتطهيرًا للمال، ومال الصبي والمجنون قابل لأداء النفقات

(1) **الجامع**، ج1، ص603.
(2) **المغني**، ج2، ص489.
(3) **الأموال**، ص553.

والغرامات فلا يضيق عن الزكاة[1]. والمعنى أنه لا يستدعي شرطية البلوغ والعقل ما دام المقصود يتحقق بدونهما.

أما السالمي فيرى أن من المصلحة إخراج الزكاة من مال اليتيم لأنه ربما اجتمع فيه من الزكاة شيء كثير فيشق على اليتيم إخراجه بعد بلوغه، فتعين أن الصلاح إخراجها[2]. وهذا الاعتبار يصلح للترجيح على القولين بالتخيير والإحصاء، فهو يرى أن إخراجها أفضل لهذا الاعتبار.

(1) بكوش، **فقه الإمام جابر بن زيد**، ص265.

(2) **جوابات الإمام السالمي**، ج2، ص12.

المبحث الثاني

اشتراط النية

[1] الإشكالية الفقهية

ترجع مسألة اشتراط النية أو عدم اشتراطها عند أداء الزكاة إلى المعنى الذي يغلبه هؤلاء أو أولئك، فالذين يلاحظون في الزكاة معنى العبادة وهم الجمهور يشترطون النية شأنها في ذلك شأن الصلاة والصيام، والذين يلاحظون فيها المعنى المالي وهم بعض الإباضية وبعض المالكية والأوزاعي لا يشترطون النية، ويشبهونها بقضاء الديون وغرم المتلفات وإعطاء النفقات.

ويرجع بعض الفقهاء الخلاف في اشتراط النية إلى خلاف آخر وهو هل الزكاة حق في الذمة أو هي شريك في المال؟ خرج الشقصي على القول بأنها شريك في المال القول بالإجزاء فيمن أخذ السلطان ماله وهو كاره ثم رضي بعد ذلك[1]. مما يعني تبعًا أن القول بأن الزكاة حق متعلق بالذمة يقتضي عدم براءة الذمة حتى يأتي بها على الكيفية الصحيحة ومن شروطها استحضار النية عند الأداء.

---

(1) **منهج الطالبين**، ج5، ص53.

ومن خلال تتبع الأقوال يتبين أن القائلين باشتراط النية ليسوا في المستوى نفسه فهناك عدة مستويات بعضها يكاد يقترب من القول بعدم اشتراط النية، فابن حزم يرى فيمن قال: هذه زكاة مالي إن كان سالمًا وإلا فهي صدقة تطوع أن ذلك لا يجزيه إن كان ماله سالمًا، ولم يكن تطوعًا لأنه لم يخلص النية للزكاة محضة كما أمر[1].

أما ابن قدامة فيرى إجزاء هذه النية، لأنه حسب رأيه أخلص النية للفرض ثم رتب عليها النفل، وهذا حكمها كما لو لم يقله فإذا قاله لم يضره. وفيمن تصدق بجميع ماله تطوعًا ولم ينو به الزكاة فيرى عدم الإجزاء وينسب هذا القول للشافعي[2].

ويرى القرافي الإجزاء إذا نوى زكاته وما زاد فهو تطوع، وينسب القول بخلاف ذلك إلى أبي حنيفة محتجًا له بأنه لم يبعد عن المقصود، لكنه يرجع ويستشكل عليه بما لو صلى ألف ركعة ينوي بها اثنتين للصبح والبقية للنفل فإنها تجزئ[3]. ويرى ابن عابدين الإجزاء في هذه الحالة نوى أو لم ينوِ، لأن الواجب جزء منه وقد تصدق لله بالكل، وإنما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاحمة[4].

(1) **المحلى**، ج4، ص205.
(2) **المغني**، ج2، ص503.
(3) **الذخيرة**، ج3، ص137.
(4) **رد المحتار**، ج2، ص189.

ويعتبر الشقصي مبدأ التمييز وهو لديه كافٍ للحكم بالإجزاء، يقول: ومن عرف زكاة ماله من الذهب والفضة، وجعل يعطي منها على وجه الصدقة ولا يريد بها الزكاة ولا عما يلزمه من الزكاة حتى أخرج بقدر زكاته، ثم اعتقد بعد العطاء أنه عما يلزمه من الزكاة، فإذا لم يميز ذلك من ماله ويعتقد أنه من الزكاة، أو ينوي عند الأداء أنه من الزكاة ويدفعه إلى من يجوز له الزكاة فلا يجزيه ذلك، وإن ميزها ثم أنفذها بعينها وهي المميزة أجزأه ذلك حتى ينوي أنه من غير الزكاة[1].

فهو هنا يعطي التمييز حكم استحضار النية ما لم يعدل بنيته إلى نية أخرى كالقصد إلى الهبة أو الصلة أو المكافأة كما أوضح ذلك ابن جعفر[2].

ويوضح الشقصي المسألة السابقة بمسألة أخرى يقول: ولو أعطى معط من المال الذي وجبت فيه، الزكاة بعينه فقيرًا أربعين درهمًا على غير قصد الزكاة من بعد وجوب الزكاة فيه، كان قد أدى زكاته إذا جعل ذلك في الفقراء، ولم يقصد به وجهًا غير وجه الزكاة[3]. فهو هنا يؤكد على اعتبار قرائن الأحوال كما يؤكد على عدم وجود أي نية أخرى تناقض الإخلاص في أداء الفرض.

ويرى ابن عرفة أن نية الزكاة تجب عند عزلها أو دفعها لمستحقها ويكفي أحدهما، فمن لم ينو عند

(1) **منهج الطالبين**، ج5، ص54.
(2) ر. **الجامع**، ج3، ص128.
(3) **منهج الطالبين**، ج5، ص54.

العزل ولا الدفع وإنما نوى بعده أو قبلهما لم تجزه[1].

ويرى أبو سعيد الكدمي الإجزاء فيمن أخرجت عنه زوجته زكاته بغير أمره ولا إذن مباح متقدم منه فأتم ذلك[2]. ومثل هذا ما ذكره الحطاب في الصديق يخرج الزكاة عن صديقه إذا كان بمنزلة نفسه عنده لتمكن الصداقة بينهما أن ذلك يجزي[3]، وهذه الأقوال التي نقلتها عن الشقصي وأبي سعيد الكدمي والحطاب هي أكثر الأقوال اقترابًا من القول بعدم اشتراط النية.

[2] قراءة في قول الأوزاعي

يستدل القائلون باشتراط النية بقوله تعالى: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء)[4]. وهذه الآية يستدل بها الفقهاء في بعض المواضع للدلالة على اشتراط النية، رغم أن الأمر جاء فيها بالإخلاص في العبادة بمعنى عدم إشراك غير الله وليس باستحضار النيات وبينهما فرق، وقد مر قول الشقصي إذ لم يشترط استحضار النية لأداء الزكاة لكنه اشترط عدم حضور مقصد آخر يخالف الإخلاص كقصد الهبة أو المكافأة[5].

وهذا هو الذي يتنافى مع الإخلاص لا عدم استحضار النية ومع ذلك فإن المكلف قد تحضره النية عند

(1) **حاشية الدسوقي**، ج1، ص500.
(2) ابن عبيدان، **جواهر الآثار**، ج11، ص237.
(3) **مواهب الجليل**، ج3، ص242.
(4) **سورة البينة**، الآية: 5.
(5) **منهج الطالبين**، ج5، ص54.

الأداء وتحضر معها نيات أخرى تتنافى مع الإخلاص فهما لذلك شيئان مختلفان، وقد استدل بالآية ابن حزم[1].

كما يستدلون بحديث الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[2]، والحديث نص في اشتراط النية، وقد استدل بالحديث القرافي وابن قدامة[3].

وقد استدل القرافي على اشتراط النية بقوله: ولأنها عبادة متنوعة إلى فرض ونفل، وحكمة إيجاب النية إنما هي تمييز العبادات من العادات، وتمييز مراتب العبادات، فتفتقر النية إلى تمييزها من الهبات والكفارات والتطوعات[4].

أما القائلون بعدم اشتراط النية من الإباضية والمالكية والأوزاعي فقد استدلوا بدليلين اثنين:

أولهما: القياس على الديون، ذلك أن الديون لا يشترط في قضائها النية، لأن المقصود يحصل والإبراء يتم دون الحاجة إلى نية، وهذا الاستدلال إنما يكشف عن البعد المالي البحت للزكاة ويعريها عن أي شائبة للتعبد ويتعامل معها على أساس أنها حق للدولة أو للفقير في مال الغني استوفاه.

---

(1) ر. **المحلى**، ج4، ص205.

(2) **الربيع رقم (1).**

(3) ر. **الذخيرة**، ج3، ص136.
ر. **المغني**، ج2، ص502.

(4) **الذخيرة**، ج3، ص136.

ثانيهما: إجزاؤها بالإكراه وممن لا تتأتى منه النية كالمجنون، وهذا الاستدلال يكشف عن بعد آخر للزكاة وهو أنها في جانب منها عمل مؤسسي بالأساس وليس عملًا فرديًا، ويشير الدليل إلى الإجزاء عمن لا تتأتى منه النية كالصبي والمجنون، والأعمال القلبية مما لا يمكن الإنابة فيه، كما لا يمكن أن يؤمن أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن غيره، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾[1].

وقد قسّم القرافي ما يجزي فيه فعل غير المكلف وما لا يجزي إلى ثلاثة أقسام:

الأول: قسم اتفق الناس على صحة فعل غير المأمور به عن المأمور كدفع المغصوب للمغصوب منه ودفع النفقات للزوجات والأقارب.

الثاني: قسم اتفق على عدم إجزاء فعل غير المأمور به وهو الإيمان والتوحيد والإجلال والتعظيم لله تعالى.

الثالث: قسم اختلف فيه هل يجزي فعل غير المأمور به عن المأمور ويسد المسد أم لا[2].

---

(1) **سورة النجم**، الآية: 39.

(2) **الفروق**، مج2، ج3، ص218.

وهذا التقسيم الثلاثي إنما هو باعتبار اختلاف الناس وبيان مواضع الاتفاق والافتراق، وإلا فإن الحقيقة أن هناك قولين للناس لا ثالث لهما وهما جواز الإنابة وعدم جوازها لأن المختلفين لا يعدون أن يختاروا أحد هذين القولين، ولنا أن نتساءل هنا عن النية هل هي من القسم الأول كرد المغصوب والدين والنفقات أم إنها من القسم الثاني كالإيمان والتوحيد؟

إن النيات أعمال قلبية محضة لا يجوز الإنابة ولا التوكيل فيها في حين يجوز الإنابة والتوكيل في إخراج الزكاة، فلا معنى ـ فيما أزعم ـ لما يذكره الفقهاء من نية الوكيل أو نية ولي الأمر لأنها تتعارض مع حقيقة النية وكونها عملًا قلبيًا محضًا.

[3] وجوب النية إذا أخذ الزكاة ولي الأمر

سبق القول إن النيات من أعمال القلوب التي لا يمكن التوكيل ولا الإنابة فيها، وقد اختلف الفقهاء في تكييف سلطة ولي الأمر في قبض الزكاة، فقيل: هي من قبيل الوكالة للفقراء، وقيل: هي من قبيل الوكالة لرب المال، وقيل: لهما جميعًا، وقيل: هي من باب الولاية على المالك(1)، وقد يكون تكييفها بأنها من قبيل الوكالة أقرب مسلكًا إلى إيجاب النية من القول بأنها من قبيل الولاية، وإن كان هذا الأخير أقرب إلى الصواب أقله

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص505.

حسب رؤية الباحث، واستنادًا إلى قتال مانعي الزكاة فهل تستبيح الوكالة القتال؟ أم أن ذلك من صلاحيات الولاية؟.

وبناء على هذا التكييف وقع الخلاف في وجوب النية إذا أخذ ولي الأمر الزكاة فذهب البعض إلى عدم وجوب النية لا على رب المال ولا على ولي الأمر[1].

ويلحظ من القول بالتكييف بالولاية مراعاته للبعد السياسي في المسألة، أما في حالة الإكراه على دفع الزكاة من قبل ولي الأمر فالخلاف يبدو أكثر تعقيدًا عند القائلين باشتراط النية، فنية ولي الأمر عند البعض كافية في الظاهر والباطن، وعند آخرين في الظاهر فقط دون الباطن، ويرى آخرون أن أخذ ولي الأمر يسقط وجوب النية سواء أخذت الزكاة طوعًا أو كرهًا[2].

ويعني الإجزاء في الظاهر سقوط المطالبة بها مرة ثانية وعدم وجوب إعادتها، أما الإجزاء في الباطن فهو ثبوت الثواب لها بحكم استيفاء الشروط، وتبدو هذه التفرقة بين الإجزاء الدنيوي والإجزاء الأخروي أكثر منطقية من القول بعدم الإجزاء مطلقًا، الذي يستوجب ضرورة دفع الزكاة مرة أخرى.

وابن قدامة الذي لا يوجب النية في حالة أخذ الزكاة قهرًا يبرر ذلك بتعذر النية في حقه، لذا سقط الوجوب عنه ويرى أن ذلك بمنزلة القسم بين الشركاء، ولأن له ولاية في

(1) ر. النووي، **الروضة الندية**، ج2، ص118.

(2) ر. ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص504.

أخذها وهو يأخذها من الممتنع ولو لم يجزئه لما أخذها[1]. وهذه الاعتبارات التي ذكرها ابن قدامة هاهنا هي الاعتبارات نفسها التي نظر إليها القائلون بعدم وجوب النية في الزكاة، لكن مع ذلك لا يمكن أن نجاري ابن قدامة، في قوله بإجزاء ما أخذ كرهًا، نعم في الإجزاء الدنيوي، بمعنى سقوط المطالبة بها مرة أخرى، أما الإجزاء الأخروي فلا أقل من أن تطيب بها نفسه، ولو بعد أخذها، كما هو قول بعض الفقهاء.

ويشترط العدل في ولي الأمر القابض للزكاة لأن به ضمان وصول الأموال في وجوهها الصحيحة، فأبو سعيد الكدمي يرى أن أولياء الأمور إن كانوا مأمونين على قسمها على أهلها فسلمها إليهم جاز، وإن لم يكونوا مأمونين لم يجز له على حال أن يسلمها إلى غير من يأمنه على قسمها على أهلها والسيرة فيها بعدلها[2].

لكن تختلف وجهات نظر الفقهاء فيما إذا أجبر الظالم الرعية على تسليم الصدقة فسلموها إليه هل عليهم أن يعيدوا إخراجها مرة أخرى، يذكر أبو سعيد الكدمي الخلاف في ذلك، ويرجح القول إنه لا ضمان على الرعية في ذلك[3]. أما العوتبي فيذكر الزكاة إذا دفعها المكلف لغير العدل ليفرقها ففرقها على الفقراء بحضرته أجزأه[4].

---

(1) ن.م.

(2) الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص267.

(3) الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص269.

(4) **الضياء**، ج6، ص41.

[4] من مسائل النية في فقه الزكاة

نختم هذا البحث بذكر بعض المسائل التي يذكرها الفقهاء في مباحث الزكاة ليبينوا حكم النية فيها، وهذه المسائل ذات دلالة في علاقة النية بفريضة الزكاة التي عرفنا قول الجمهور فيها.

المسألة الأولى: يشترط بعض العلماء في الأنعام السوم حتى تجب فيها الزكاة ثم افترضوا مسألة وهي فيما لو علفت هذه السائمة دون قصد إلى إخراجها من حكم السوم فهل تشترط النية، فلا تخرج إلى حكم العلف إلا بنية، أم أن العلف وحده كافٍ لإخراجها من حكم السوم دون الحاجة إلى وجود القصد إلى ذلك؟

يرى الخليلي أن قصد ترك السوم هو المعتبر إذ لا عبرة بالعلف ولو كثر ودام، فإنه غير مخرج لها عن كونها سائمة، ولو علفت تارة وأيامًا وأسيمت تارات وزمانًا فهي سائمة بحكم التغليب بخلاف ما لو تجردت لأحدهما(1). أما المرداوي فلا يعتبر للسوم والعلف نية(2).

ويبرر الحسيني القول بعدم اشتراط القصد إلى قطع السوم بحصول المؤثر وجد القصد أو عدم(3).

والرأي الأول يعتبر القصد شرطًا أساسيًا لإخراج

---

(1) **تمهيد قواعد الإيمان**، ج6، ص189.

(2) **الإنصاف**، ج3، ص46.

(3) **كفاية الأخيار**، ج1، ص337.

الأنعام من حكم السوم إلى حكم العلف، أما الرأي الثاني فينظر في الغاية والهدف الذي من أجله خالف فيه حكم السوم حكم العلف وهو حصول المؤونة، وقد حصلت دون الحاجة إلى اشتراط النية والقصد إلى ترك السوم.

المسألة الثانية: هل يشترط حصول النية والقصد في أخذ حكم الخلطة؟

اشترط البعض النية لأن لها معنى يغير موجب الحكم فيفتقر إلى النية كالاقتداء في الصلاة، وفي المقابل يرى آخرون عدم اشتراط النية بحجة حصول الرفق المقصود وإن عدمت النية[1].

ويرى الخليلي أن الخلطة تتوقف على أسباب، وجودها هو المؤثر في أحكامها، والأسباب داخلة في خطاب الوضع فلا تتوقف على النية[2].

المسألة الثالثة: هل تعتبر النية في تحويل السائمة إلى تجارة؟

وتتلخص المسألة فيما لو كانت عند شخص أنعام ويزكيها زكاة السوائم فأراد تحويلها إلى التجارة فهل تتحول إلى زكاة التجارة بمجرد النية؟

يقول الكندي في رد على تساؤل يتضمن المعنى

(1) ر. السالمي، **معارج الآمال**، ج15، ص185.
(2) زكاة الأنعام، ضمن أبحاث وأعمال الندوة 11و12 لقضايا الزكاة المعاصرة، ج2، ص169.

السابق: أقول إن فيها صدقة السائمة ما لم يحولها بضاعة أخرى أو دراهم يبدلها بها غنمًا أخرى أو بقرًا أو غير ذلك، وما لم يحولها فهي بمنزلة السائمة ويعطي صدقتها كل سنة[1].

وهذه المسائل الثلاث والخلاف الحاصل حولها في اعتبار النية أو عدم اعتبارها تعطي انطباعًا بالضبابية التي استولت على الخطاب الفقهي في موضوع النية وعلاقتها بالزكاة، وتأتي مسألة الإجزاء عمن أخذت منه الزكاة قهرًا مثالًا على ذلك، ففي مقابل القول بالإجزاء وجد القول بعدم الإجزاء، ثم يختلف القائلون بالإجزاء بين من يقول بالإجزاء الظاهر والباطن وبين من يقتصر على الظاهر فقط.

علمًا بأن هذا الارتباك الفقهي والخلافات كلها تأتي ضمن إطار القول بوجوب النية، مما يستدعي الوقوف والتأمل في كثير من الآثار الفقهية التي تناظر الزكاة بالصلاة في كل شيء ومنها النية، ويمثل القول بالإجزاء الأخروي، وكذلك القول باعتبار القرائن والأحوال (العزل، التمييز) أو النية الحكمية، بديلًا من النية، يعتبر ذلك تقديرًا من الفقيه لمتطلبات الواقع، وإدراكًا منه للفروق الجوهرية بين الزكاة وهي الفريضة المالية، وسائر العبادات المحضة.

(1) **بيان الشرع**، ج18، ص115.

المبحث الثالث

اشتراط السوم

[1] الإشكالية والطرح الفقهي

يشترط بعض الفقهاء في وجوب الزكاة في الأنعام السوم وهو الرعي في الكلأ والمراعي الطبيعية أغلب العام[1]، لما في ذلك من خفة المؤونة وقلة التكاليف التي يستلزمها العلف، معتبرين ذلك عادة للتشريع كما في زكاة الزروع والثمار اعتبر الشارع نفقات السقي فخفض الزكاة من 10% في البعلية إلى 5% في المسقية[2]، والشأن في الأنعام أنه أسقط الزكاة عن البهائم المعلوفة.

لكن الفقهاء مختلفون في اعتبار شرط السوم في زكاة الأنعام، فذهب الجمهور إلى اشتراطه (الحنفية، الشافعية، الحنابلة، الزيدية، الإمامية) وخالف في ذلك أكثر الإباضية ومالك وأصحابه[3].

(1) مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق**، ص71.

(2) رفيق، **بحوث في الزكاة**، ص52.

(3) الخليلي، زكاة الأنعام، **أبحاث وأعمال الندوة 11 و12 لقضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص42.

وسبب الخلاف حسب الجيطالي معارضة المطلق للمقيد ومعارضة القياس لعموم اللفظ، أما المطلق فقوله عليه السلام: في أربعين شاة شاة[1] والمقيد قوله: في سائمة الغنم الزكاة[2] فمن غلب المطلق قال الزكاة في السائمة وغير السائمة ومن غلب المقيد قال الزكاة في السائمة خصوصًا، وأما القياس المعارض لقوله عليه السلام: في أربعين شاة شاة فهو أن السائمة هي التي المقصود منها النماء والربح، والزكاة إنما هي فضلات الأموال وهي إنما توجد في الأموال النامية، فمن خصص بهذا القياس عموم الحديث قصر الزكاة على السائمة[3].

ويذهب البطاشي إلى أن السوم جار على الغالب لا قيد ثم يتبعه بتصحيح القطب لهذا التأويل[4]. أما الخليلي فقد ذكر أن التقييد بالسوم وارد مورد الأغلب المعتاد وما كان كذلك فلا اعتداد بمفهومه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾[5] ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾[6] ولا قائل بتقيد النهي بحالة الإملاق أو خشيته ومن أجل هذا جرى العمل على عدم تقييد حرمة الربائب على أزواج أمهاتهن بكونهن في حجورهم نظرًا إلى أن منطوقه

(1) **أبو داود** برقم (1572).
(2) **البخاري** برقم (1454).
(3) **قواعد الإسلام**، ج2، ص7.
(4) **غاية المأمول**، ج3، ص4.
(5) **سورة الأنعام**، الآية: 151.
(6) **سورة الإسراء**، الآية: 31.

وهو قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾[1] وارد مورد الأغلب المعتاد[2].

وفي شبه الجزيرة اعتاد الناس إسامة الأنعام في البراري بحثًا عن العشب والنباتات الصحراوية، ولإدمان ذلك سموا الأنعام بالسوائم حتى يكاد لا يعرف لها اسم غيره، فجاء ذكر السوم لا على سبيل التقييد به وإخراج ما عداه من المعلوفات وإنما جرى على سبيل الأغلب المعتاد من حالهم، لكن القراءة التعبدية تطرح هذا التأويل جانبًا لمصلحة الفهم الحرفي للنص، الذي يلغي كل إمكانيات التأويل والتعليل والنظر إلى النص من خلال منظور الحس التاريخي والإطار الزماني.

ولاعتبارات نصية خص بعض الفقهاء بعض الأنعام دون بعض باشتراط السوم فالشماخي يذكر أنه ورد في الإبل إسقاط الزكاة عن غير السائمة تصريحًا حديث: «لا صدقة في الإبل الجارة»[3]،[4]. وتابعه على ذلك الوارجلاني[5].

ونسب ابن حزم هذا القول إلى بعض أصحابه، وأعقبه بقول آخر وهو اشتراط السوم في البقر دون

---

(1) **سورة النساء**، الآية: 23.

(2) زكاة الأنعام، **أبحاث وأعمال الندوة 11و12 لقضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص43.

(3) **الربيع** برقم (338).

(4) **الإيضاح**، ج3، ص13.

(5) ر. **حاشية الترتيب**، ج3، ص71.

غيرها[1]، لأن الأخبار في البقر لم تصح فالواجب أن لا تجب الزكاة فيها إلا حيث اجتمع على وجوب الزكاة فيها ولم يجمع على وجوب الزكاة فيها في غير السائمة[2].

ولست أرى معنى للتفريق بين حيوان وآخر في اشتراط السوم، فإن اعتبار المؤونة وارد في الجميع بل قد يكون القول باشتراط السوم مطلقًا أكثر منطقية من اشتراطه في صنف دون آخر.

والملاحظ في اشتراط السوم في الإبل بالحديث في الإبل (الجارة) وهي من العوامل، هل هو كونها غير سائمة أم لأنها تقع ضمن أدوات الإنتاج الزراعي؟

وأحاديث البقر التي عول عليها القائلون باشتراط السوم فيها حسب ما ورد عند أبي عبيد وابن حزم[3] هي آثار في العوامل من البقر، وقد دأب الفقهاء في الاستدلال بالروايات التي تسقط الزكاة من العوامل على القول باشتراط السوم، على اعتبار أن العوامل ليست سائمة ولابد أن تعلف بالضرورة، لأن العمل يتنافى مع السوم يؤكد ذلك ابن قدامة حيث يذكر أن في ذكر السائمة احترازًا من المعلوفة والعوامل[4]. والعوامل جزء من المعلوفة ليست كلها لكن لا يمنع من الاستدلال بأحاديث

(1) **المحلى**، ج4، ص144.

(2) **المحلى**، ج4، ص147.

(3) ر. **الأموال**، ص468.

(4) **المغني**، ج2، ص438.

نفي الصدقة عن العوامل حسب النسق الفكري للقائلين باشتراط السوم.

وقد ذكر الخليلي في البقر العوامل أربعة أقوال:

الأول: لا زكاة فيها لكونها غير سائمة.

الثاني: لا زكاة فيها لكونها عوامل.

الثالث: لا زكاة فيها إن بلغ في عملها الزكاة وإلا فهي مزكاة.

الرابع: فيها الزكاة[1].

والقول بالزكاة في العوامل قال به أبو سعيد الكدمي[2] وابن جعفر[3]، أما ابن بركة فلا يرى الزكاة فيما اقتني واستعمل[4].

والقول الثاني يفرق بين العوامل والمعلوفات الأخرى، فيحمل مرويات نفي الزكاة عن العوامل لأنها عوامل ولا يعديها إلى المعلوفات الأخرى، ولهذا تراهم لا يشترطون السوم، وهذه هي حقيقة قول ابن بركة فهو لا يرى اشتراط السوم، ويرى أن المسقط للصدقة من غير السائمة محتاج إلى دليل، وذكر السائمة في الرواية لا ينفي وجوب الصدقة في غير السائمة[5].

---

(1) **تمهيد قواعد الإيمان**، ج6، ص191.

(2) ر. الكندي، **بيان الشرع**، ج18، ص108.

(3) ر. **الجامع**، ج3، ص150.

(4) **الجامع**، ج1، ص610.

(5) ن.م، ج1، ص621.

[2] قراءة في الأدلة النصية

يستدل القائلون بعدم اشتراط السوم بالمرويات المطلقة التي توجب الزكاة في الأنعام دون أن تذكر سومًا أو غيره كحديث: ليس فيما دون خمس ذود صدقة[1]. وحديث: في أربعين شاة شاة فإن لم تكن إلا تسعة وثلاثين فليس فيها شيء[2]. والمروي من كتاب رسول الله ﷺ إلى أهل حضرموت: في التيعة شاة والتيمة[3] لصاحبها[4].

يقول الخليلي: وفيه إشارة إلى وجوب الزكاة في العلوفات لأن النهي عن التيمة هاهنا كنهي معاذ بن جبل عن أخذ كرائم الأموال[5]. وهذه الآثار جاءت مطلقة تدخل ضمنها السائمة والمعلوفة، أما القائلون باشتراط السوم فقد استدلوا بالمرويات التالية:

حديث: وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة[6]. وحديث: في كل سائمة إبل في كل أربعين ابنة لبون[7]. ومن كتاب أبي بكر في الصدقة: وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين

---

(1) رواه **البخاري** برقم (1340).

(2) **أبو داود** برقم (1572).

(3) (التيعة) بكسر التاء أربعون من الغنم. (التيمة) بكسر التاء الشاة التي يحلبها الرجل في منزله.

(4) ابن سعد، **الطبقات**، ج1، ص287.

(5) **لطايف الحكم**، ص209.

(6) **البخاري** برقم (1454).

(7) **أبو داود** برقم (1575).

ففيها شاة إلى عشرين ومائة[1]. وهذه المرويات تذكر السوم فاعتبره بعض الفقهاء قيدًا للمرويات المطلقة، في حين حمله النافون لاشتراط السوم أنه ذكر على سبيل الأغلب المعتاد، والقراءة التعبدية ترفض هذا الاعتبار باعتباره خروجًا من مقتضيات النص، قالوا: فلا يجوز أن يقول عليه السلام كلامًا لا فائدة فيه، فدل أن غير السائمة بخلاف السائمة[2].

وقد كشف ابن حزم بعض التناقض في موقف الرافضين لحمل السوم على اعتبار الأغلب المعتاد حيث إنهم في قول الله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾[3] قالوا: نعم وإن لم يكن في حجورنا[4] حيث حملوا (في حجوركم) على الأغلب المعتاد ولم يجعلوه قيدًا كما جعلوا السوم قيدًا.

لكن القائلين باشتراط السوم لا يكتفون بهذه الأدلة، بل يضيفون إليها المرويات التي تسقط الزكاة عن العوامل، باعتبار أن العوامل جزء من المعلوفات، وباعتبار أن إسقاط الزكاة عن العوامل لأجل العلف ـ حسب رأيهم ـ لا لأجل العمل، وقد سبقت الإشارة إلى عدم التلازم بين القول باشتراط السوم والقول بإسقاط الزكاة عن العوامل إذ هما حالتان منفصلتان ومن تلك المرويات الواردة في العوامل:

---

(1) **أبو داود** برقم (1567).

(2) ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص146.

(3) **سورة النساء**، الآية: 23.

(4) **المحلى**، ج4، ص149.

حديث: ليس في الجارة ولا الكسعة ولا في النخة ولا في الجبهة[1] صدقة[2]. وفي الأثر عن علي قال: ليس في البقر العوامل صدقة[3]. وهناك أيضًا آثار أخرى[4] مروية عن بعض الصحابة والتابعين ولعل متمسك القائلين بوجوب الزكاة في العوامل كابن جعفر ومالك وقتادة، هو الشك في صحة المرويات فآثروا لذلك التمسك بعموم النصوص المجمع على صحتها، فكيف وقد أشار ابن حزم إلى عدم صحة الآثار الواردة في عوامل البقر[5]. لكن يبقى أن حديث: ليس في الجارة... حديث صحيح بمقاييس الصناعة الروائية.

[3] قراءة في المعاني والاعتبارات العقلية

تأتي الاعتبارات العقلية في المرتبة الثانية بعد الاعتبارات النصية، ويأتي في مقدمة تلك الاعتبارات النماء الذي وظفه القائلون باشتراط السوم للتأكيد على هذا الشرط.

فابن قدامة يؤكد أن وصف النماء معتبر والمعلوفة

(1) (الجارة) بالإبل التي تجر بالزمام وتذهب وترجع بقوت أهل البيت و(الكُسَعة) الحمير و(النُخة) الرقيق، و(الجَبْهة) الخيل.

(2) **الربيع** برقم 338.

(3) ابن أبي شيبة، ج3، **كتاب الزكاة**، باب (19)، رقم (1).

(4) ر. أبو عبيد، **الأموال**، ص468.

ر. ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص145.

(5) ر. **المحلى**، ج4، ص146.

يستغرق علفها نماءها[1]. أما شمس الدين فيتابع ابن قدامة فيما قال ويضيف أنها تعد للانتفاع دون النماء فأشبهت ثياب البذلة[2]. أما السرخسي فيرى في المعلوفة إن كان يمسكها للعلف في مصر أو غير مصر فلا زكاة فيها، لأن المؤونة تعظم على صاحبها، ووجوب الزكاة في السائمة باعتبار خفة المؤونة، فلا تجب عند كثرة المؤونة، لأن لخفة المؤونة تأثيرًا في إيجاب حق الله تعالى[3] ويستدل على ذلك بحديث: «فيما سقته السماء...»[4].

أما ابن رشد فيرى أن الزكاة في فضلات الأموال والفضلات إنما توجد أكثر في الأموال السائمة[5].

أما الخليلي فيحتج للقول باشتراط السوم بأن التكاليف الشرعية مبنية على التيسير لا على التعسير ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[6] وقد أمر الله بأخذ العفو حيث قال: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ﴾[7]، وقد يغلو العلف حتى يذهب بالنماء الحاصل أو يزيد عليه أو يكون قريبًا منه ويرى في التفاوت في زكاة الثمار والزروع بين ما سقي بالمؤونة وما كان بدونها دليلًا على قصد الشارع التخفيف

---

(1) **المغني**، ج2، ص438.
(2) **الشرح الكبير**، ج2، ص475.
(3) **المبسوط**، مج1، ج2، ص152.
(4) **الربيع** برقم (331).
(5) **بداية المجتهد**، ج1، ص184.
(6) **سورة البقرة**، الآية: 185.
(7) **سورة الأعراف**، الآية: 199.

مع الكلفة، إما بالإسقاط وأما بالنقل إلى الأيسر[1].

وهذه الاعتبارات وإن اختلفت طرائقها وتباينت وسائل التعبير عنها فإنها ليست سوى تعبير عن اعتبار النماء شرطًا للمال الزكوي، وهو غير متوافر في المعلوفة لأن علفها يستغرق نماءها ـ حسب ابن قدامة ـ ، ولأن المؤونة تعظم على صاحبها ـ حسب السرخسي ـ ، ولأنها ليست من فضلات الأموال ـ حسب ابن رشد ـ ، وليست من العفو ـ حسب الخليلي ـ ، ويستدلون لذلك بالزكاة في الزروع والثمار وكيف أن الشارع راعى النفقة والجهد والمؤونة.

أما القائلون بعدم اشتراط السوم فقد استندوا إلى بعض الاعتبارات العقلية، فابن حزم يرد على اعتبار النماء فيما فيه الزكاة، ويعتبره باطلًا ويستشهد لذلك بأن الدراهم والدنانير تجب فيها الزكاة وهي لا تنمي أصلًا وليست في الحمير، وهي تنمي ولا في الخضر عند أكثرهم وهي تنمي، وأيضًا فإن العوامل من البقر والإبل تنمي أعمالها وكراؤها وتنمي بالولادة أيضًا، فإن قالوا: لها مؤونة في العلف، قلنا وللسائمة مؤونة الراعي وأنتم لا تلتفتون إلى عظيم المؤونة والنفقة في الحرث، وإن استوعبته كله بل ترون الزكاة فيه، ولا تراعون الخسارة في التجارة بل ترون الزكاة فيها[2].

وابن حزم يكشف بهذا عن بعض التناقضات عند

---

(1) زكاة الأنعام، ضمن **أبحاث وأعمال الندوة 11و12، لقضايا الزكاة المعاصرة**، ج2، ص44.

(2) **المحلى**، ج4، ص149.

استخدامه لأسلوب الإلزام وإن كان من الصعب مجاراته في كل ما قاله.

أما القرافي فيرى أن العلف يضاعف الجسد[1]. وهو بذلك يشير إلى أن سعر العلوفة يختلف عن سعر السائمة الأمر الذي يعوض قيمة العلف.

أما محمد نعيم ياسين فهو يرى أن النماء وهو الدر والنسل والسمن يحصل بالعلف كما يحصل بالإسامة، بل إن حصوله بالعلف قد يكون أعظم من حيث الكم والنوع، ويؤيد ذلك بما آلت إليه الحال من تناقص المراعي وحيازة الأراضي وتقسيمها وزيادة الأرض المستغلة في الزراعة والبناء، حتى صار معظم اعتماد الناس في تربية المواشي على العلف[2].

وغير خافٍ أن المكلف مهما كابد من مؤونة العلف فإن الأنعام تظل تحمل صفة المالية ولها قيمتها، كما أن خسائر التاجر كما يقول ابن حزم لا تعفيه من الزكاة، ويعوض فرق السعر بين السائمة والعلوفة قيمة العلف، مما يعيد التوازن بين الزكاة والمؤونة.

---

(1) **الذخيرة**، ج3، ص97.

(2) مفهوم النماء، ضمن **أبحاث وأعمال الندوة التاسعة لقضايا الزكاة المعاصرة**، ص246.

خاتمة البحث

تعتمد القراءة التعبدية في فهم فريضة الزكاة بطريقة تعبدية على أمرين اثنين:

الأول: كون الزكاة أحد الأركان الخمسة للدين.

الثاني: الارتباط الوثيق بين الصلاة والزكاة.

الأمر الذي يعني وجوب قراءتهما بالطريقة نفسها ضمن إلغاء مباشر وصريح لصفتها المالية وتكريس الطابع التعبدي،الأمر الذي أزاح عاملين مهمين عن تصدر التأثير في فقه الزكاة.

الأول: العامل التاريخي وما يستتبعه من إحداث التغيير حسب معطيات الزمان والمكان، من حيث وعاء الزكاة أو أوجه الصرف، وهو ما كان موضع ملاحظة من كثير من الفقهاء.

الثاني: سلطة ولي الأمر والصلاحيات التي منحها إياه التشريع بحكم ولايته التدبيرية، وهذان العاملان تم إغفالهما عن فقه الزكاة، لأنهما يتناقضان مع القراءة التعبدية التي يعتبر الثبات وعدم المرونة سمتها الأبرز (شأن العبادات).

وقد خلص الباحث إلى بعض النتائج:

[1] تعتبر القراءة التعبدية والمقاصدية امتدادًا طبيعيًا لمدرستي الأثر والرأي إذ لا تخرجان عن كونهما طرائق لفهم النص والاستنباط منه، ففي حين تمثل القراءة التعبدية نظرة مبتسرة ومختزلة إلى التشريع وجزئية تقتضيها رهانات النص والواقع الآني تمثل القراءة المقاصدية رؤية أكثر شمولًا وتكاملية، لأنها لا تهتم بالنصوص ومفردات الأحكام الشرعية بقدر اهتمامها بأهداف التشريع وكلياته وحكمه وأسراره وسياساته وخطوطه العريضة ومساراته الكبرى، وكما أن لظهور مدرستي الأثر والرأي أسبابه ومبرراته في الفكر الإسلامي فإن تغلب القراءة التعبدية على الفقه الإسلامي له أيضًا مبرراته ودوافعه.

[2] دلت المؤشرات على مرونة فقه الزكاة واستجابته لمتطلبات الواقع، وأن (شائبة العبادة) لا تغير من مرونته شيئًا، وإن كل محاولات المقاربة بين الصلاة والزكاة لم تكن ناجحة على المستوى الفقهي، فيجوز تعجيل الزكاة قبل وقتها كما فعل النبي ذلك حين استعجل زكاة عمه العباس، كما يجوز إعفاء الذين قدموا للدولة خدمات كبيرة قد تفوق مقدار الزكاة الواجبة عليهم، كما أعفى النبي خالدًا عن أداء الزكاة لأنه أوقف أدراعه وأعتده في سبيل الله، واعتبر ذلك مجزيًا عن الزكاة.

وإذا كان بعض الفقهاء يعتبر الجزية فريضة مغايرة للزكاة وفضاءً منفصلًا إذ هي فريضة غير المسلم فإن عمر أخذ الزكاة من بني تغلب وهم نصارى لما أنفوا من دفع الجزية، فلا عبرة بالمسميات إذا اتفقت الحقائق.

كما استوعب عثمان متغيرات عصره فترك جباية الأموال الباطنة في استخدام مباشر لصلاحياته التدبيرية، ولم يقف عند حدود الممارسة العملية للخلفاء قبله.

كل هذه السنن والآثار سواء أخذت صفة التشريع أو لم تأخذ إلا أنها تعبر عن رؤية واضحة ومنطلقات لا تشوبها أي ضبابية.

[3] تعتبر إشكاليات فهم النص من الإشكاليات المعقدة فبقدر وجود القواعد الحاكمة للعملية توجد أيضًا ثغرات العوامل الذاتية والمؤثرات الشخصية البعيدة عن الموضوعية، فالنص حمال أوجه يمكن توجيهه بسهولة نحو ما نرغب في قوله مضافًا إليه صفة المقدس وأنه إرادة الله.

ففي مصارف الزكاة تؤيد القراءة التعبدية فهم آيات الصدقات ضمن نطاق الوارد نصًا فحسب، بغض النظر عن السياق الذي وردت فيه، وتحدد المصارف بالمذكور فقط في الآية دون غيره، حتى (في سبيل الله) الذي يمكن أن يشمل أكثر من صنف سعت القراءة التعبدية إلى حصره وتقييده، وقد يكون لكل ذلك الحصر والتحديد ما يبرره في ظل اضطراب العلاقة بين السلطة الدينية والسياسية.

أما في شأن استثمار أموال الزكاة فقد رفضت القراءة التعبدية الفكرة بدعوى أنها مصرف زائد تارة وأخرى بدعوى دلالة آية الصدقات على شرط التمليك الذي لا يتحقق مع استثمار أموال الزكاة، وقد فهمت القراءة التعبدية شرط التمليك من اللام (للفقراء).

أما الأوراق النقدية فلا ترى القراءة التعبدية وجوب الزكاة فيها لأنها فهمت من النص وجوب الزكاة في (الذهب والفضة) تحديدًا.

كما فهمت القراءة التعبدية من النصوص التي تمنع آل بيت النبي من الصدقة أنها على سبيل الدوام والاستمرار لأنها (أوساخ الناس)، وأغفلت الباب باتجاه أي فهم سياسي في القضية وأن ذلك مرتبط بأسرة ولي الأمر الذي تقتضي مصداقية وظيفته بعد أتباعه وأسرته عن أموال الناس لأنها أيضًا (أوساخ).

[4] ترفض القراءة التعبدية التوسع في وعاء الزكاة فلا توجب الزكاة في غير الأصناف التي وردت بها النصوص، ففي الزروع والثمار حددت الأصناف بستة، على خلاف في بعضها، فيما لا تجب الزكاة في غيرها كالخضر والفواكه وأنواع المنتجات الزراعية الأخرى مما يعطي طابعًا إقليميًا وتاريخيًا لفقه الزكاة.

أما الخارج من البحر فبالنظر إلى المرحلة التاريخية التي عاشها الرسول عليه السلام فإن استخدام البحر كمورد أساسي للغذاء لم يكن بتلك الأهمية، ورغم ذلك تصر القراءة التعبدية على الاستمرار بذلك الوضع وعدم مراعاة تغير الحال مع تزايد أهمية البحار وعظم الثروات التي تخرج منه، لعدم النص المؤسس.

أما الخيل فلا ترى القراءة التعبدية فيها زكاة لأنها خارج دائرة النص، فيما تصر القراءة المقاصدية على العامل

التاريخي وصلاحيات ولي الأمر في المسألة كعوامل مؤثرة في فرض العبء المالي أو العفو.

ولا ترى القراءة التعبدية وجوب الزكاة في عروض التجارة لعدم صحة النصوص ووفائها بالشروط الحديثية، لذا لا تستطيع القراءة التعبدية إيجاب أي حق في مال بغير (نص) لأنه عندئذ يكون من أكل مال الناس بالباطل.

[5] تأخذ الأحكام ذات الطابع الإجرائي والتنظيمي صفة المرونة وعدم الثبات على حالة قارة وتتغير حسب متطلبات الوقت ومقتضيات المرحلة، أما القراءة التعبدية فهي لا تؤمن بإمكانيات التغيير، ففي مسألة إخراج القيمة عوض العين تعتبر القراءة التعبدية إخراج العين أمرًا مطلوبًا لذاته في حين تقتضي الحالة الإجرائية والتنظيمية لمسألة الجباية أخذ القيمة عوض العين لسهولة التصرف به دون العين.

وفي المال المستفاد أثناء الحول ترى القراءة التعبدية تعددية الأحوال حسب استفادة الأموال الأمر الذي يشق على المكلف فضلًا عن جباة الزكاة والقائمين على تحصيلها.

كما لم تأخذ القراءة التعبدية بمبدأ الخلطة (الشركة) في وجوب الزكاة، اعتمادًا على الذمة المالية لكل شخص على حدة، دون أن يكون للخلطة تأثير في إجراءات الجباية التي تفضل التعامل مع المال المجتمع كذمة مالية اعتبارية، دون نظر إلى ذمم المالكين الحقيقيين.

[6] جاء اشتراط البلوغ والعقل في وجوب الزكاة واشتراط النية في الأداء لتأكيد المعنى التعبدي فيها، وبلوغ المقاربة بين الصلاة والزكاة ذروتها، أما اشتراط السوم فيعتمد نوعًا من الفهم الحرفي للنصوص في ظل إغفال تام لمنطق اللغة، فالسوم في النصوص على سبيل الأغلب المعتاد من أمر الناس في ذلك الوقت، لا قيدًا ينفي ما عداها.

[7] يعتبر العامل التاريخي من العوامل المؤثرة في تركيبة النص التي ينبغي مراعاتها عند قراءته ومحاولة الاستنباط منه، وتغفل القراءة التعبدية هذا العامل، فهي تجرد النص من أي نوع من الارتباط بالزمان والمكان، وتحاول تمريره على مطلق الزمان والمكان، في حين تلحظ القراءة المقاصدية البعد الزماني والمكاني للنص وارتباطه الوثيق بهما، ومع ذلك تحاول الكشف عما وراء النص من حكمة التشريع وأهدافه ومقاصده وغاياته للاستفادة منها لا الالتزام الحرفي بها.

[8] لاحظ الباحث تأثر فقه الزكاة بصلاحيات ولي الأمر بحكم ولايته التدبيرية، ذلك أن طائفة من الأقوال الفقهية في مسائل متباينة مبنية على قرار ولي الأمر في فرض العبء المالي أو الإعفاء الذي يكون مبنيًا على عدد من الحيثيات:

أ ـ الجواز الشرعي من حيث المبدأ.

ب ـ قدرة القطاع على تحمل العبء المالي.

جـ ـ الجدوى الاقتصادية لفرض العبء.

وهي مبادئ أولية لا بد من أخذها بالاعتبار عند الرغبة في فرض أي عبء مالي وترفض القراءة التعبدية هذا المنطق وتعتصم بما ورد في النص المؤسس.

[9] يحتاج الفقه الإسلامي بشكل عام إلى إعادة قراءته وفق معطيات العلوم الحديثة دون التخلي عن خصوصيته ومعالم الهوية ومكامن الإبداع فيه.

إن تطاول الآماد له تأثير كبير في دفن الحقائق وتغييبها واستعاضتها برؤى أخرى بديلة، كما أن التراكمات تمثل حجابًا مانعًا دون الكشف عن الحقيقة، ودون الحقيقة لابد من نقد الذات وتجليتها والعبور فوق التراكمات وتعرية كثير من المسلمات ومواجهتها بالمنطق والعقل.

وأخيرًا أردتُ من هذه الدراسة أن تكون لبنة في البناء النقدي للفكر الإسلامي والتراث الفقهي.

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث والآثار

قائمة المصادر والمراجع

[أ]

(1) **الإبراهيم. محمد عقلة**

التطبيقات التاريخية والمعاصرة لفريضة الزكاة، دار الضياء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1406هـ ـ 1985.

(2) **ابن الأثير. أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت606هـ)**

النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).

(3) **أبو إسحاق. إبراهيم بن قيس (ق6هـ)**

السيف النقاد، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، (د.ت)

(4) **أبو إسحاق. إبراهيم بن قيس (ق6هـ)**

مختصر الخصال، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1404هـ ـ 1984م.

(5) **الأشقر.د.محمد سليمان وآخرون**

أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، دار النفائس، الأردن، ط1، 1418هـ ـ 1998م.

(6) **الأصبحي. مالك. بن أنس (ت179هـ)**

الموطأ، رواية: يحيى بن يحيى الليثي، إعداد: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، ط12، 1414هـ ـ 1994م.

(7) **الأصبحي. مالك بن أنس (ت179هـ)**

المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون عن ابن القاسم، ضبط النص: محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1425هـ ـ 2004م.

(8) **اطفيش. محمد بن يوسف (ت1332هـ)**

تيسير التفسير، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1409هـ ـ 1988م.

(9) **اطفيش. محمد بن يوسف (ت1332هـ)**

شرح كتاب النيل وشفاء العليل، لعبد العزيز الثميني، مكتبة الإرشاد، جدة، ط3، 1405هـ ـ 1985م.

[ب]

(10) **ابن بركة. أبو محمد عبد الله بن محمد البهلوي (ق4هـ)**

الجامع، تحقيق: عيسى يحيى الباروني، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان (د.ت).

(11) **بروكلمان. كارل**

تاريخ الشعوب الإسلامية، عرّبه: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط10، 1404هـ ـ 1984م.

(12) **البطاشي. محمد بن شامس**

غاية المأمول في علم الفروع والأصول، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عُمان، مطبعة الألوان الحديثة، 1405هـ ـ 1985م.

(13) **بكوش. يحيى محمد**

فقه الإمام جابر بن زيد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ 1986م.

(14) **البهوتي. منصور بن يونس (ت1051هـ)**

كشاف القناع عن متن الإقناع، راجعه: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ ـ 1982م.

(15) **البوسعيدي. السيد مهنا بن خلفان**

لباب الآثار، تحقيق: عبد الحفيظ شلبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1404هـ ـ 1984م.

(16) **بولرواح. إبراهيم بن علي**

موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، مكتبة مسقط، سلطنة عُمان، ط1، 1427هـ ـ 2006م.

(17) **البيهقي. أبو بكر أحمد بن الحسين (ت458هـ)**

السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرّمة، محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ ـ 1999م.

[ت]

(18) **الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى (ت297هـ)**

السنن إعداد: محمود محمد حسن نصار، مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرّمة، محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ ـ 2000م.

(19) **ابن تيمية. أحمد بن عبدالحليم (ت728هـ)**

مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (د.ت).

[ج]

(20) **جابر. محمد حسن**

المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، دار الحوار، بيروت، ط1، 1422هـ ـ 2001م.

(21) **جبر**، محمد سلامة
أحكام النقود في الشريعة الإسلامية، مطبعة الفيصل، الكويت، 1414هـ ـ 1995م.

(22) **ابن جزي. أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي (ت741هـ)**
القوانين الفقهية، بإشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

(23) **الجصاص. أبو بكر أحمد بن علي (ت370هـ)**
أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

(24) **ابن جعفر. أبو جابر محمد الأزكوي (ق3هـ)**
الجامع، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، مطبعة الألوان، 1408هـ ـ 1988م.

(25) **الجوهري. إسماعيل بن حماد (ت393هـ)**
الصحاح، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطارد، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1405هـ ـ 1984م.

(26) **الجويني. أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله (ت478هـ)**
البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبدالعظيم محمود، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط3، 1413هـ ـ 1992م.

(27) **الجيطالي. أبو طاهر إسماعيل بن موسى (ت750هـ)**
قواعد الإسلام، صححه: بكلي عبد الرحمن بن عمر، مكتبة الاستقامة، مسقط، ط2، 1416هـ ـ 1995م.

[ح]

(28) **ابن حبيب. الربيع (ت170هـ)**
الجامع الصحيح (مسند الإمام الربيع)، ترتيب أبي يعقوب

يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، مكتبة الاستقامة، مسقط، (د.ت).

(29) **ابن حجر. أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)**

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، رقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، أخرجه: محب الدين الخطيب، راجعه: قصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، ط2، 1409هـ ـ 1988م.

(30) **ابن حزم. أبو محمد علي بن أحمد (ت456هـ)**

الإحكام في أصول الأحكام، دار الجيل، بيروت، ط2، 1407هـ ـ 1987م.

(31) **ابن حزم. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (456هـ)**

المحلى بالآثار، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البندادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ ـ 1988م.

(32) **حسن. أحمد**

الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي قيمتها وأحكامها، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط2، 1422هـ ـ 2002م.

(33) **الحصري. د. أحمد**

السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ ـ 1986م.

(34) **الحصني. محمد الحسيني (ت829هـ)**

كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، المكتبة العصرية، بيروت، ط4، 1409هـ ـ 1988م.

(35) **الحطاب. أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت954هـ)**

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بأسفله: التاج

والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن يوسف المواق، ضبطه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ ـ 1995م.

(36) **حميد الله. محمد**

الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ط6، 1407هـ ـ 1987م.

(37) **أبو الحواري. محمد. (ق3هـ)**

جامع أبي الحواري، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عُمان، مطابع سجل العرب، 1405هـ ـ 1985م.

[خ]

(38) **الخضري. محمد بك**

تاريخ التشريع الإسلامي، قدمه: زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1412هـ ـ 1992م.

(39) **خلاف. عبد الوهاب**

علم أصول الفقه، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، ط2 1423هـ ـ 2002م.

(40) **الخليلي. أبو محمد سعيد بن خلفان (ت1287هـ)**

تمهيد قواعد الإيمان، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، دار إحياء الكتب العربية، 1407هـ ـ 1987م.

(41) **الخليلي. سعيد بن خلفان (ت1287هـ)**

لطايف الحكم في صدقات النعم، دراسة وتحقيق: سلطان بن خميس الناعبي، مكتبة الجيل الواعد، (ب.ت).

(42) **الخِن. د. مصطفى سعيد**

أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة6، 1415هـ ـ 1996م.

[د]

(43) **الدارمي. عبدالله بن عبد الرحمن (ت255هـ)**

السنن، تحقيق: فؤاد أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الريان للتراث، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ ـ 1987م.

(44) **أبو داود. سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)**

السنن، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ ـ 1996م.

(45) **الداوودي. أبو جعفر أحمد بن نصر (402هـ)**

الأموال، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ.د محمد أحمد سراج أ.د علي جمعه محمد، دار السلام للطباعة، القاهرة، ط1، 1401هـ ـ 2001م.

(46) **الدبو. د. إبراهيم فاضل**

المعادن والركاز، دراسة في الاقتصاد الإسلامي، دار عمّار، عمَّان، ط1، 1417هـ ـ 1996م.

(47) **الدسوقي. محمد عرفه (ت803هـ)**

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير، بهامشه تقريرات محمد عليش، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

(48) **ابن دقيق العيد. تقي الدين أبو الفتح (ت702هـ)**

أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، توزيع مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، (د.ت).

(49) **الدهلوي. أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم (ت1176هـ)**

حجة الله البالغة، ضبطه ووضع حواشيه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1315هـ ـ 1995م.

[ر]

(50) **الرازي. فخر الدين بن ضياء الدين عمر (ت544هـ)**

تفسير الفخر الرازي، دار الفكر، بيروت، ط3، 1405هـ ـ 1985م.

(51) **الرازي. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت بعد 666هـ)**

مختار الصحاح، بعناية: محمد خاطر، دار الفكر العربي، (ب.ت).

(52) **الراشدي. د. مبارك بن عبد الله**

الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي وفقهه، مطابع الوفاء، المنصورة، 1415هـ ـ 1992م.

(53) **ابن رشد. أبو الوليد القرطبي (ت595هـ)**

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، اعتنى به: هيثم خليفة طعيمي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423هـ ـ 2002م.

(54) **رضا. محمد رشيد**

تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط2، (د.ت).

(55) **الرملي. محمد بن أبي العباس (ت1004هـ)**

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1404هـ ـ 1984م.

(56) **الريس. د. محمد ضياء الدين**

الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، دار الأنصار، ط4، 1399هـ ـ 1977م.

[ز]

(57) **الزبيدي. محمد بن يعقوب (ت1205هـ)**

تاج العروس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1306هـ ـ 1888م.

(58) **زلوم. عبد القديم**

الأموال في دولة الخلافة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1403هـ ـ 1983م.

(59) **الزمخشري. محمود بن عمر (ت538هـ)**

الكشّاف، ومعه الكافي الشافي لابن حجر، الانتصاف لابن المنير، دار عالم المعرفة (د.ت).

(60) **الزنجاني. شهاب الدين محمود بن أحمد (ت656هـ)**

تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1408هـ ـ 1982.

(61) **زيدان. د. عبدالكريم**

المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة القدس، بغداد، ط11، 1410هـ ـ 1989م.

(62) **الزيلعي. عبدالله بن يوسف (ت762هـ)**

نصب الراية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1407هـ ـ 1987م.

[س]

(63) **السالمي. عبد الله بن حميد (ت1332هـ)**

معارج الآمال على مدارج الكمال، تحقيق: محمد محمود إسماعيل، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1403هـ ـ 1983م.

(64) **السالمي. عبدالله بن حميد (ت 1332هـ)**

شرح الجامع الصحيح، مكتبة الاستقامة، مسقط، (د.ت).

(65) **السالمي. عبدالله بن حميد (ت1332هـ)**

جوهر النظام، تعليق: أبو إسحاق أطفيش، إبراهيم العبري، ط11، 1410هـ ـ 1989م.

(66) **السالمي. عبدالله بن حميد (ت1332هـ)**

شرح طلعة الشمس، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، ط2، 1405هـ ـ 1985م.

(67) **السالمي**، نور الدين عبد الله بن حميد (ت1332هـ)

جوابات الإمام السالمي، تنسيق: د. عبد الستار أبو غده، إشراف: عبد الله السالمي، ط3، 1422هـ ـ 2001م.

(68) **السايس. محمد علي**

تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ1990م.

(69) **السرخسي. أبو بكر محمد (ت 483هـ)**

المبسوط، قدم له: خليل محيي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، (1402هـ ـ 2000م).

(70) **السعدي. عبد الرحمن ناصر**

الفتاوى السعدية، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1406هـ ـ 1995م.

(71) **ابن سلام. أبو عبيد بن القاسم (ت224هـ)**

الأموال، تحقيق وتعليق: محمد خليل هراس، دار الفكر، بيروت، 1408هـ ـ 1988م.

[ش]

(72) **الشاطبي. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت790هـ)**

الاعتصام، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1417هـ ـ 1996م.

(73) **الشافعي. محمد بن إدريس (ت204هـ)**

الأم، دار الفكر، بيروت، د1، 1422هـ ـ 2002م.

(74) **الشافعي. محمد بن إدريس (ت204هـ)**

الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).

(75) **الشربيني. محمد بن أحمد الخطيب (ت977هـ)**

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للنووي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1377هـ ـ 1958م.

(76) **الشقصي. خميس بن سعيد بن علي (ق11هـ)**

منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1402هـ ـ 1982م.

(77) **شلبي. محمد مصطفى**

تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1401هـ ـ 1981م.

(78) **شلتوت. محمود**

الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط18، 1402هـ ـ 2001م.

(79) **الشماخي. عامر بن علي (ت792هـ)**

الإيضاح، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان 1404هـ، آمون للطباعة والتجليد، القاهرة، 1404هـ ـ 1984م.

(80) **الشوكاني. محمد بن علي (ت1250هـ)**

السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ ـ 1985م.

(81) **الشوكاني. محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)**

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، لابن تيمية، دار الفكر، المكتبة التجارية، مكة المكرّمة، (ب.ت).

(82) **الشيباني. أحمد بن حنبل (ت241هـ)**

المسند ضمن موسوعة الكتب الستة، دار الدعوة، استانبول، دار سحنون، تونس، ط2، 1413هـ ـ 1992م.

(83) **ابن أبي شيبة. عبدالله بن محمد الكوفي (ت235هـ)**

المصنف، تحقيق: محمد سعيد ا للحام، دار الفكر، بيروت، ط1، 1409هـ ـ 1989م.

[ص]

(84) **الصغير. عبد المجيد**

الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1415هـ ـ 1994م.

(85) **صقر. د. عطية عبد الحليم**

الازدواج الضريبي في التشريع المالي الإسلامي والتشريع المالي المعاصر، دراسة مقارنة، جامعة الأزهر، 1409هـ ـ 1989م.

(86) **صقر. د. عطية عبد الحليم**

الضريبة الموحدة في ميزان الشريعة الإسلامية، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، القاهرة، (د.ت).

(87) **الصنعاني. الحسن بن أحمد (ت1221هـ)**

الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

(88) **الصنعاني. محمد بن إسماعيل الكحلاني (ت1182هـ)**

سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام لابن حجر، تحقيق: جماعة من الأدباء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1409هـ ـ 1989م.

[ط]

(89) **الطبراني. أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت360هـ)**

المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (د.ت).

(90) **الطبري. أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)**

تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، بيروت، ط1، 1407هـ ـ 1987م.

(91) **الطبري. أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)**

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1405هـ ـ 1986م.

(92) **طلخان. أحمد عبد الهادي**

مالية الدولة الإسلامية المعاصرة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1412هـ ـ 1992م.

[ع]

(93) **ابن عابدين. محمد أمين بن عمر (ت1252هـ)**

رد المحتار على الدر المختار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، 1423هـ ـ 2003م.

(94) **ابن عاشور. محمد الطاهر**

مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر، كوالالمبور، دار النفائس، عمّان، ط1، 1420هـ ـ 1999م.

(95) **العاني. د. خالد عبد الرزاق**

مصارف الزكاة وتمليكها في ضوء الكتاب والسنة، دار أسامة، عمّان، ط1، 1420هـ ـ 1999م.

(96) **عبدالرزاق. أبو بكر بن همام الصنعاني (ت211هـ)**

المصنف، ومعه كتاب الجامع لمعمر بن راشد الأزدي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ ـ 1983م.

(97) **ابن عبيدان. محمد بن عبد الله (ق11هـ)**
جواهر الآثار، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، مطابع سجل العرب، 1406هـ ـ 1986م.

(98) **ابن العربي. أبو بكر محمد بن عبد الله (ت468هـ)**
أحكام القرآن، راجعه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (د.ت).

(99) **العلواني. د. طه جابر**
أصول الفقه الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1415هـ ـ 1995م.

(100) **العمر. فؤاد عبد الله**
نحو تطبيق معاصر لفريضة الزكاة، ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، 1404هـ ـ 1984م.

(101) **العوتبي. سلمة بن مسلم (ت453هـ)**
الضياء، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، ط1، 1411هـ ـ 1991م.

[غ]

(102) **الغرياني. د. الصادق عبد الرحمن**
الحكم الشرعي بين العقل والنقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (ب.ت).

(103) **الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)**
إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب.ت).

(104) **الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)**
شفاء الغليل، وضع حواشيه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ ـ 1999م.

(105) **الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)**
المنقذ من الضلال، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط2، 1412هـ ـ 1992م.

[ف]

(106) **الفيروزبادي. مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ)**
القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الريان للتراث، القاهرة، ط2، 1407هـ ـ 1987م.

[ق]

(107) **ابن قتيبة. أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت276هـ)**
تأويل مختلف الحديث، صححه: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، 1393هـ ـ 1972م.

(108) **ابن قدامة. موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد (ت620هـ)**
المغني على مختصر أبي القاسم عمر بن الحسين الخرقي، وبهامشه الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ ـ 1984م.

(109) **القرافي. أبو العباس أحمد بن إدريس (ت684هـ)**
تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1393هـ ـ 1973م.

(110) **القرافي. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت684هـ)**
الفروق، ومعه تهذيب الفروق، الفوائد السنية، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).

(111) **القرافي. شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت684هـ)**
الذخيرة، تحقيق: أ. محمد أبو خبزة، دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية، حكومة دبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1413هـ ـ 1994م.

(112) **القرضاوي. يوسف**
فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1422هـ ـ 2001م.

(113) **القرطبي. أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت671هـ)**
الجامع لأحكام القرآن، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة، المكتبة العربية (63)، القاهرة، 1387هـ ـ 1967م.
ابن القيم. أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (ت751هـ)
إعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

[ك]

(114) **الكاساني. علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت587هـ)**
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ ـ 1986م.

(115) **الكتاني. عبد الحي**
نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

(116) **الكلوذاني. أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن (ت510هـ)**
الانتصار في المسائل الكبار، على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق ودراسة: د. عبد العزيز بن سليمان البعيمي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1413هـ ـ 1993م.

(117) **الكندي. محمد بن إبراهيم (ت508هـ)**
بيان الشرع، مراجعة: عبد الحفيظ شلبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1402هـ ـ 1982م.

[م]

(118) **ابن ماجة. أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت275هـ)**
السنن، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرّمة، محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ ـ 1998م.

(119) **الماوردي. أبو الحسن علي بن محمد (ت450هـ)**
الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ ـ 1994م.

(120) **الماوردي. أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت450هـ)**
الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، 1424هـ ـ 2003م.

(121) **مجذوب. د. أحمد علي**
السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي، إصدارات هيئة الأعمال الفكرية، السودان، ط2، 1422هـ ـ 2003م.

(122) **مجموعة من العلماء**
السير والجوابات لعلماء وأئمة عُمان، تحقيق: أ.د. سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1406هـ ـ 1986م.

(123) **المحامي. محمد كامل حسن**
الجزية في الإسلام ضريبة الرؤوس وضريبة الأرض، منشورات، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

(124) **المحروقي. درويش بن جمعه (ت1086هـ)**
الدلائل في اللوازم والوسائل، المطابع الذهبية، مسقط، 1411هـ ـ 1991م.

(125) **محمد. عبد الرازق ناصر**
فقه الزكاة في المال والبدن، مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، القاهرة، ط1، 1423هـ ـ 2002م.

(126) **المرتضى. أحمد بن يحيى (ت840هـ)**
البحر الزخار، إشراف: عبد الله محمد الصديق، عبد الحفيظ سعيد عطية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت).

(127) **المرداوي. علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (885هـ)**
الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل
صححه وحققه: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1406هـ ـ 1986م.

(128) **مرعي. محمد محمد**
النظم المالية والاقتصادية في الدولة الإسلامية على ضوء كتاب الخراج لأبي يوسف، دار الثقافة، الدوحة، ط1، 1408هـ ـ 1987م.

(129) **المزاتي. أبو يعقوب يوسف بن خلفون (ت600هـ)**
أجوبة ابن خلفون، تحقيق د. عمرو خليفة النامي، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، 1394هـ ـ 1974م.

(130) **مسعد. د. محيي محمد**
نظام الزكاة بين النص والتطبيق، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1418هـ ـ 1998.

(131) **مشهور. د. نعمت عبد اللطيف**

الزكاة الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1413هـ ـ 1993م.

(132) **المصري. أ.د رفيق يونس**

بحوث في الزكاة، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 1420هـ ـ 2000م.

(133) **مغنية. محمد جواد**

فقه الإمام جعفر الصادق، عرض واستدلال، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1399هـ ـ 1977م.

(134) **ابن مفلح. محمد المقدسي (ت763هـ)**

الفروع، يليه تصحيح الفروع للمرداوي، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، ط4، 1405هـ ـ 1985م.

(135) **المقدسي. بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم (ت624هـ)**

العدة شرح العمدة في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1416هـ ـ 1995م.

(136) **ابن منظور. جمال الدين محمد بن مكرم (ت711هـ)**

لسان العرب، مطابع سجل العرب، (ب.ت).

(137) **ابن منيع**، عبد الله بن سليمان

الورق النقدي (حقيقته، تاريخه، قيمته، حكمه)، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط2، 1404هـ ـ 1984م.

(138) **الموصلي. عبد الله بن محمود الحنفي (ت683هـ)**

الاختيار لتعليل المختار، علق عليه: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1402هـ ـ 2002م.

[ن]

(139) **النبهان. د. محمد فاروق**

الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ ـ 1998م.

(140) **النووي. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ)**

المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

(141) **النووي. محيي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ)**

روضة الطالبين وعمدة المفتين، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 1415هـ ـ 1995م.

(142) **النووي. محيي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ)**

صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، (د.ت).

[هـ]

(143) **ابن الهمام. كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت 681هـ)**

شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط2، (د.ت).

(144) **الهندي. المتقي بن حسام الدين (ت975هـ)**

كنز العمّال، ضبطه: بكري حياني، صححه: صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1409هـ ـ 1989م.

[و]

(145) **الوارجلاني. أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (ت570هـ)**

حاشية الترتيب، محشي بحاشية أبي عبد الله محمد بن عمر، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان المطبعة الشرقية ومكتبتها، مسقط (1402هـ ـ 1982م).

(146) **وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية**

الموسوعة الفقهية، دار الصفوة، الكويت، ط1، 1413هـ ـ 1993م.

(147) **ابن وصاف. محمد (ق6هـ)**

شرح الدعائم، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1402 ـ 1982م.

(148) **الونشريسي. أحمد بن يحيى (ت914هـ)**

المعيار المعرب، إشراف: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ ـ 1981م.

[ي]

(149) **أبو يوسف. القاضي يعقوب بن إبراهيم (ت183هـ)**

الخراج، ومعه الخراج ليحيى بن آدم، الاستخراج لابن رجب، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

(150) **يوسف. د. يوسف إبراهيم**

النفقات العامة في الإسلام، دار الثقافة، الدوحة، ط2، 1408هـ ـ 1985م.

الندوات والمؤتمرات

(1) **أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع للزكاة**، السنغال، 1415هـ ـ 1995م

بيت الزكاة، دولة الكويت.

(2) **أبحاث وأعمال الندوات (1، 8، 6، 11، 12) لقضايا الزكاة المعاصرة**، بيت الزكاة، الكويت.

(3) **الإدارة المالية في الإسلام**، مؤسسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1410هـ ـ 1990م.

(4) **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة الثالثة، العدد الثالث، الجزء الأول، 1408هـ ـ 1987م.

إصدارات البرنامج الوطني لدعم الكتاب حتى/2012 م

م	عنوان الكتاب	المؤلف
1	ثقافة الطفل بين الهوية والعولمة	عزيزة الطائي
2	قصص قصيرة من عمان (باللغة الانجليزية)	د. علي التيجاني
3	العلامة سالم بن حمود السيابي سيرة وعطاء	حصاد ندوة من أعلامنا (1)
4	مدينة نزوى في عهد الإمامة الإباضية الثانية	عبدالرحمن بن أحمد السليماني
5	الموانئ العمانية القديمة ومساهمتها في التجارة الدولية	د. أسمهان الجرو
6	عوامل النجاح الإداري في مشاريع تقنية المعلومات بالقطاع الحكومي	حمود بن سالم التوبي
7	إدارة المخاطر في المشاريع الإنشائية	طلال بن سالم العزري
8	جسر يكتمل بالفقد (رواية)	صفاء الدغيشي
9	ظلال النورس الصورة الفنية في شعر حسن المطروشي	راشد السمري
10	صراع الحب والسلطة السلطانة جومبيه فاطمة (1841 - 1878م) والتنافس العماني الفرنسي على جزيرة موهيلي القمرية	د. حامد كرهيلا

م	عنوان الكتاب	المؤلف
11	يوميات الحنين	عبدالرزاق الربيعي
12	المعارضة في الشعر العماني	د. سعيد العيسائي
13	الهجرات العمانية إلى شرق أفريقيا ما بين القرنين الأول والسابع الهجريين	سعيد بن سالم النعماني
14	الصفرد يعود غريبا (مجموعة قصصية)	محمد بن سيف الرحبي
15	عودة عبد يغوث من المرعى (مجموعة شعرية)	عبد يغوث
16	وتنفس الصبح عن حزن (مجموعة قصصية)	أمل المغيزوي
17	جميلة وأشياء أخرى (مجموعة قصصية)	رحمة المغيزوي
18	نجمة في الظل (مجموعة شعرية)	فتحية الصقري
19	شجرة النار (مجموعة شعرية)	خميس قلم
20	درب المسحورة أوراق هاربة من سيرة فتاة عمانية	محمود الرحبي
21	ستائر مسدلة (مجموعة قصصية)	حنان المنذري
22	مدخل إلى دراسة الإباضية	بيير كوبرلي
23	القصة القصيرة المعاصرة في الخليج العربي	د. علي المانعي
24	الخطاب الصوفي في الشعر العربي المعاصر	د. طالب المعمري
25	الشعراء الملقبون	اسحاق بن يحيى الراشدي
26	تطور الشعر العماني المعاصر	د. محمد بن مسلم المهري
27	دراسات في التاريخ العماني	د. سعيد الهاشمي
28	أول الفجر (مجموعة شعرية)	عبد الله البلوشي
29	نغم لعمان (مجموعة شعرية للأطفال)	إيهاب مباشر

م	عنوان الكتاب	المؤلف
30	العابرون إلى الوهج البعيد (شعر)	هاشم الشامسي
31	أقانيم اللامعقول قراءة نقدية في التقليد والأسطورة والخرافة	أحمد بن مبارك النوفلي
32	القراءة التعبدية في الخطاب الفقهي دراسة في فقه الزكاة	خالد بن سعيد المشرفي
33	أنبناء قراءة على قراءة (قشر الفسر أنموذجا)	علي بن حمد الحارثي
34	الحقول الدلالية في شعر السيد هلال بن بدر البوسعيدي «دراسة تطبيقية»	تقية بنت محمد بن راشد الحارثي
35	التناص في شعر نزار قباني	عيسى بن سعيد الحوقاني
36	النباتات البرية في سلطنة عمان وفوائدها	يحيى الفطيسي
37	الإثبات والحذف في القراءات السبع	سعيد بن بخيت بن مبارك
38	رسالة حول «دراسة تحليلية مقارنة لمرحلة صيغة الصوناتا حتى المدرسية القومية»	راشد بن سالم الهاشمي
39	خطاب قصيدة النثر العمانية في ضوء سياقها العربي	مبارك بن عيسى الجابري
40	بيضة الديناصور محبوب قصص للأطفال	ثريا بنت عبد الله الراسبي
41	التوليف الإبداعي في تصميم الحلي الحرفية المعاصرة «التجربة العمانية»	سميرة اليعقوبي
42	الحياة العلمية في عمان في عهد اليعاربة	موسى بن سالم البراشدي
43	البنية الإيقاعية في شعر الحبسي	إبراهيم بن جمعة اليعقوبي
44	المشيرات القرآنية	منى الجابري
45	سيميائيات التواصل الإيمائي «دراسة في مدونة صحيح مسلم»	د. عائشة الدرمكي
46	اللغات في كتاب الجمهرة	د. عبدالرحمن بن سالم بالخير

إصدارات البرنامج الوطني لدعم الكتاب حتى /2012م

م	عنوان الكتاب	المؤلف
47	أضواء جديدة على دور المهالبة السياسي والثقافي في جرجان	د. إبراهيم عبدالمنعم سلامة
48	ما ورثه الضوء مجموعة شعرية	محمد قراطاس
49	من أعلامنا (2): طائر الشعر والرحيل: عبد الله الطائي إنسانًا ومبدعًا فعاليات ندوة من أعلامنا (2)	تحرير: حسن المطروشي
50	المجموعة الشعرية: «ظل يهوى معبأ بالضحك» ويليه وجه القبلة	صالح العامري